وقد انتقل الى العبد [illegible] ابن [illegible]

انتقل الى [illegible] ثم الى [illegible] العبد المذنب

محمد [illegible] ابن محمد [illegible]

قوله في الحاشية قيد لم يدبه معنياته اقول مراده بالزيادة
في الجملة الزائدة بوجه ما وذلك ليس معنى ثالثا كما ظنه بل هو جار
في المعنيين الحاصلين في الاضافة فاذا الزيادة بوجه ما اما على جميع
من اضيف اليه او مطلقا فذلك يحقق للزيادة المعتبرة في مفهوم
الصيغة مع قطع النظر عن الاضافة وغرضه من ذلك انه
لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه فعسى ان لا يتحقق في احد او يحصر
في فرد فافهم فقد انحرف ههنا بعض القاصرين وقال ما شاء قوله
بل وان لا يكون المكتوب بصورته على حرفا الخ اقول هذا هو
الظاهر فان الشيعة يكرهون الفصل بين النبي وبين آله بلفظ على
لحديث يروونه في ذلك والظاهر انه هو بصدد الاختصار ولا حاجة
في هذا العطف الى اعادة الجار وانما اكتفى بعلى مع اشتراك
غيره في استحقاق الصلوة اكتفاء بالاصل لزوم الاختصار

رعاية لنوع من براعة الاستهلال كما في الفريقين الاولين

قوله واحوال المعاد مما لا يستقل باثباته العقل قيل العقل لا يستقل باكثر احوال المعاد وان استقل ببعضها كبقاء النفس بعد خراب البدن ولذلك اثبته الحكماء ويستقل باكثر ما علم من احوال المبداء وان لم يستقل ببعضه كالسمع والبصر ولذلك لم يثبته الحكماء فلو قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبداء مما لا يستقل باثباته العقل لكان اظهر اقول الظاهر ان مراده المعاد الجسماني فانه المقصود الخاص بعلم الكلام والعمدة الوثقى فيه بل هو المتبادر في الفهم عند اطلاق اهل الشرع فقط عدم استقلال العقل باحواله وبقاء النفس بعد خراب البدن ليس من احوال المعاد الجسماني اصلا وان كان له نوع تعلق ولذلك لم يذكره المصنف في بحث المعاد وذكره في قسم الجواهر ولا يخفى ان ليس في كلام الشارح اشعار باستقلال العقل بجميع احوال المبداء فانه قال وما يستقل به العقل وذلك اعم من جميع احوال المبداء او بعضها وعدم استقلال العقل ببعض احوال المبداء لا يقدح في الترتيب اذ لا ينتظم تقدم النبوات على احوال المبداء مطلقا وكيف يقدم اثبات الارسال على اثبات وجود المرسل ولا يلائم توسيط النبوات بين احوال المبداء وما جعله هذا القايل اظهر موقوف على كون

لان

احوال المعاد الجسمانی اکثر من احوال المعاد الروحانی وهو
غیر ظ لانه لا توقف له فی ذلک لجواز ان لا یستقل العقل
ببعض احوال الروحانی لانا نقول هذا الکلام علی السند الاخص
اذ فی هذا التقدیر یتوقف علی اثبات کون هذا البعض منضما
الی الجسمانی اکثر مما یستقل به العقل من الروحانی وهو ایضا
غیر ظ فیما ذکره الشارح الجلیل سلمه الله اظهر فی اثبات
المقصود واحوط فی التجنب عما لا یتهم فیه **قوله** فی المعارف
الالهیة اراد بالمعارف الالهیة ما لا یعرف الا بتوقیف الشرع
لعدم استقلال العقل فیه لا المعنی المشهور **قوله** علی احوال
الممکن المنقسم الی الجوهر والعرض **اقول** ظاهر العبارة یوهم
ان البحث فی قسم الامور العامة مقصور علی الممکنات ولیس
کذلک بل یبحث فیه عن الوجوب والعلیة وغیرهما مما یعم الواجب
والممکن وقد صرح بذلک فیما بعد حیث قال لما اورد
کلاما مما یختص بواحد منهما فیما به احتاج الی باب المعرفة الاحوال
المشترکة اما من الثلثة او الاثنین فانه صریح فی البحث عما یشمل
الممکن والواجب فمراده باحوال الممکن اعم مما یخصه او یعم
وغیره کما ان المراد بالامور العامة اعم مما یعم قسمیه فقط
وایاهما مع الواجب اعتمادا علی ما یستعلم ولم یعصله ابتداء
رعایة للاقتصار علی مناط الغرض من وجه الحصر والترتیب

قوله مالا يختص بقسم من اقسام الموجود لقايل ان يقول ان يدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحركة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر فانها يوجد في الواجب والجوهر بل الكلام ايضا عند بعضهم لا يقال المراد وجوده في جميع افراد الثلثة او جميع افراد القسمين والصفات السبعة لا يوجد في الاعراض ولا في الجمادات من افراد الجوهر والكم لا يوجد في الجوهر المجرد الواحد لانا نقول بعد الاغماض عن عدم دلالة اللفظ على ذلك وانهم جعلوا العلية مما يشترك فيه الثلثة كما صرح به الشارح وشمولها لجميع افراد الجوهر والعرض ممنوع يلزم خروج الكثرة بعينها ذكره في الكم وايضا يلزم خروج العلة المادية والصورية وغيرهما ويمكن الجواب بان كون هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنها في هذا القسم اذ ربما لم يتعلق غرض علمي يعتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل البحث عن انواعها فقط نعم انما يلزم ان لو بحث عنها على هذا الوجه لبحث في هذا القسم ويؤيده ان المعلوم والمخبر عنه والمعبر عنه ونظايرها داخلة في تعاريف الامور العامة مع انه لا يبحث عنها اصلا لكن في عدم تعلق الغرض المعتد به بالبحث عن الصفات السبعة على وجه العموم نظر فان قيل قد بحث عن الكم المطلق في قسم الاعراض

فانها لا توجد في الجوهر المجرد الواحد

اجيب عنه بالمنع والتزام ان ذكر ما يتعلق من احواله هناك على سبيل
المبادئية لا من حيث انها مسايل غاية ما في الباب ان يكون
المصنف ترك ذكر هذه المسايل في قسم الامور العامة كسائر
المسايل المتروكة ثم ذكرها على وجه المبادئية في قسم آخر كسائر
المبادي ولا حجر فيها ولا مخالفة للاستحسان ولعله انما لم يذكرها
في باب الامور العامة ليحيل في قسم الاعراض عليها بناء على انها
مباد مخصوصة بقليل من المسايل فالحوالة عليها في هذا البعض
مع الفصل يوجب الانتشار فان قيل هو لا يختص بقسم
من الموجودات فليس احواله مبادي مخصوصة بالبعض قلنا هو
وان كان كذلك لكن معظم الحاجة الى احواله يندفع بحث
الكثرة فلا يبقى كثير اعتداد بها في هذه الحيثية بل
انما يبقى الاحتياج المؤكد اليها في مباحث نوعية فقط
فلذلك لم يلتفت الى ذكرها في مسايل الامور العامة بل اورد
على سبيل المبادئية في قسم الاعراض وفيه تكلف واعلم
انا سنقرر ان الامور العامة من المشتقات وما في حكمها
وح اندفاع السؤال ظ لان المبحوث عنه في الاعراض
هو نفس الكم لا المتكمم الشامل الذي هو من الامور العامة
وبذلك يندفع ايراد آخر وهو ان الكيف يعرض للجواهر
والاعراض مع انه مذكور في قسم الامور الخاصة

وهو المكلف ان ما يندفع بحث الكثرة هو مما [illegible] المختص [illegible]

يندفع به السؤال [illegible] وهو ان المراد ليس [illegible] لا يختص [illegible] وهو ان الكيف [illegible] الكم والكيف [illegible] الامر العام ليصدق على الكم [illegible] والمتكمم [illegible] والعرض

وكذا

وكذا الايراد بالكم المتصل فانه يعرض الجوهر والعرض والجسم
التعليمي يعرض الجسم الطبيعي والسطح يعرض التعليمي والخط يعرض
السطح قوله في الحاشية يعني يكون هو مع ما يقابله الخ
قلت ان اريد بالمقابلة في قوله مع ما يقابله المعنى الاصطلاحي
المنحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم
والملكة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة
ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والاخر الضرورة
في الطرف الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب
واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة طرف
الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافات
فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة
بالاخرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض
العلمي فانها من مقاصد الفن الا ان يقال المراد شمولها
مع مقابل واحد متعلق بكليهما غرض علمي كما يرشدك اليه قوله ويتعلق
بكل واحد من المتقابلين وتلك الاحوال امور متكثرة
وان اعتبرت لكل منها مقابلا واحدا لكون هو معه شاملا
لجميع الموجودات لم يكن المقابل الاخر مما يتعلق به غرض
علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولها بمعنى السلب
لا بمعنى عدم الملكة مثلا فتامل قوله كالمهية فانها منقسمة على

اعتبار الكلية فيها واما في قالت المهية ما به الشي هو هو سواء كان
كليا او جزئيا فقد عده في الامور المشتركة بين الثلثة قوله
فالبحث في العدم قلت لا حاجة الى التزام ذلك بنا على
تفسيره فان العدم بمعنى رفع الوجود من احوال الموجود مشترك
بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع ان اريد به ما بالغير
او المطلق الشامل له لا يقال المتبادر من العبارة ما يختص
بالموجود او ما يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود
وليس العدم والامتناع كذلك لانا نقول صحح الامكان
ونظايره وان اريد ما يكون من احوال الموجود حال كونه
موجودا فمعنى انه لا ينافي الوجود اتجه عليه ان العبارة
لا دلالة لها على ذلك اصلا ثم ما الباعث على هذه الارادة
في هذا المقام لاجلها كون بعض المباحث تطفلا فان قيل
ليس رفع الوجود المطلق ولا الذهني من احوال الجوهر والعرض
بل لا يتصف به شي اصلا بحسب نفس الامر كما حقق في بحث
المجهول المطلق قلنا قال السيد قدس سره في حاشية التجريد
ان كان لاديتام المفهومات في القوى العالية وجودا ذهنيا
لها لم يكن الحكم بكونها معدومة مطلقا او في الذهن مطابقا
للواقع الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية وان يكن
ارتسامها فيها وجودا ذهنيا بل ارتسامها في قوانا

فان لم يكن تصور الشى بوجه ما وجب اليه بل تصوره بكنهه امكن
صدق ذلك الحكم بلا مرتبه وان كان جميع تصورات
الشى وجب اليه فى الذهن على انحاء مختلفه احتيج فى تصحيح ذلك الحكم
الى تقييده بزمان سابق او لاحق او بعض الاذهان فى الكلام
وقد جوز الشارح بعض تلك الاحتمالات فى ذلك الموضع ومع تجويز
تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجه الى التزام كون البحث
عنه تطفلا على انه يمكن ان يقال مع قطع النظر عما ذكران الصادق
المفهومات بالوجود المطلق او الذهنى وان كان دائما لكنه ليس واجبا
لذات تلك المفهومات بل ممكنا وقد صرح به السيد ايضا
فى بحث المجهول المطلق وح فسلب ذلك الوجود عنها ممكن فالعدم
المطلق من احوالها الممكنه الثبوت لها ولا باعث على حمل
الاحوال على الاحوال الثابته لها بالفعل حتى يلتزم لاجلها
كون البحث عنه تطفلا مع انه عنوان الفصل به وبعد التسليم
فاللازم يكون البحث عن العدم الخارجى اصيلا فى عمر تبه فالمرام
كون البحث عن العدم مطلقا تطفلا غير سديد مع انه لا حاجه
الى التزام ذلك فى العدم المطلق والعدم الذهنى ايضا كما عرفت

قوله فلان الامكان قد اخذ اولا فيه نظر لان المواد
الثلث لا ينحصر فى الوجود بل تحقق فى كل محمول نسبته الى موضوع
كما تحقق فى موضوعه فامكان الاخبار عنه عباره عن سلب الضروره

وقد صرح الشيخ فى الشفا ان الحكيم يبحث عن العدم
بالملكه وبالتبع فى الرد على رسم خلافه منه

نسخه مقروءه على الشارح وقد حط على العدم وكتب حاشيه بين فيها ان البحث عن العدم ليس استطراديا منه

بعد ما كتبت الحاشيه وصل الينا
قال السيد قدس سره ...

عن الاخبار عنه وعدمه فان معناه كونه مخبرا عنه بالامكان والجواب
ان معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته
عنه فامكان الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار
عنه له وعدم ثبوته وفيه نظر فان الثبوت المذكور معنى
رابطي وهو الثبوت النسبي وقد جعل ههنا آلة لملاحظة الطرفين
والمعرف هو وجود الشيء في نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق
الشامل له وللنسبي يكون تعريفا بما يصدق عليه ولا استحالة
فيه الا بالشرطين المشهورين وكلاهما ممنوع في صورة النزاع
قوله فلانه قد اخذ الكون قلت للمعرف ان يقول الكون
المأخوذ في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف
هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين هما من الترادف
كيف والاول مصدر كان الناقصة والثاني مصدر
كان التامة لا يقال قول المص بعد ذلك واذا حمل الوجود
او جعل رابطة يدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل
للنسبي لانا نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان للوجود
معنى شاملا للقسمين انما عرف الوجود في نفسه وعلى تقدير
ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا دور
ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق عليه ولا يلزم فساد
كما لا يقال النسبي هو الكون في نفسه مع قيد هو ذلك

الصفة التي تتلوه لانا نقول من البين انه ليس كذلك كيف
ويمكن التصديق بثبوت الشيء على صفة مع الشك في ثبوته
في نفسه كما وقع لقوم ثم على هذا التقدير ايضا انما يكون تعريفا
بالمرادف لو لم يكن اطلاق الكون عليهما بحسب وضعين كما في
الامكان العام والخاص اذ لو كان كذلك لم يكن تعريفا
بالمرادف وان كان دوريا فان قيل ثبوت الشيء على صفة
يرجع الى ثبوت الاتصاف في نفسه وهو يشتمل على مطلق
الثبوت في نفسه الذي هو المعرف قلت على هذا التقدير ايضا يكون
تعريفا دوريا ولا يكون تعريفا بالمرادف الا بالشرط المذكور
وهو ان لا يكون اطلاق الكون عليهما بحسب وضعين على انا لا نم
كون ثبوت الشيء على صفة عين ثبوت الاتصاف في نفسه
وان فرضنا استلزامه له فليتامل **قوله** وسلب الكون
في تعريف العدم الخ قلت على تقدير ان يكون العدم سلب الكون
لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين
الانسان والحيوان الناطق فالاولى ان يقال العدم مرادف
للسلب والكون للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان
سلب الكون مرادفا له والمراد ههنا عدم الوجود ولم يصرح
بالقيد اكتفاء بقرينة المقابلة والشهرة في هذا المعنى **قوله**
وهو متوقف على سلب مفهوم الوجود اي بحسب التصور وهو ظاهر

فلايرد ما اورد عليه في الحاشية فتدبر قوله واعتذر عنه اه
اقول فيه بحث اما اولا فلانا نقلب الاعتذار ونقول
مفهوم الموجد يشتمل على شيئين مفهوم الوجد ومفهوم الصيغة لكن
مفهوم الوجد معلوم لكل من يعرف متن اللغة فاذا علم مفهوم
الصيغة علم مفهوم الموجد وان جهل جهل فلو احتاج الموجد
الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة اليه
فتعريف الموجد بالثابت العين ليس تعريفا للوجد بالثبوت
لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الآخر اعني
مفهوم الصيغة اما ثانيا فلانه يجوز ان يكون مفهوم الوجد والصيغة
كلاهما معلومين ومفهوم الموجد مجهولا فيعرف باجزائه كما
في ساير المفهومات المكتسبة والجواب عن الاول ان ما علم
من متن اللغة انما هو مفهوم لفظ الوجد لا كنه الوجد والمقصود
بالتعريف ههنا هو الثاني وعن الثاني ان تفصيل معنى الموجد
الى معنى المشتق منه والصيغة معلوم الصرف اذ الجزء الاول
يعلم في الاول والثاني في الثاني وليس ذلك في وظائف المقام
قطعا فلو كان كنه الوجد معلوما لم يحتج الموجد الى التعريف
الصناعي بل الى التفصيل الذي هو معلوم في اللغة فتامل فيه
ولو في الاعتذار على ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق حيث
يكون الغرض تعريف المبدأ بالمبدأ شايع بل غالب لكان

٨

محمول على الوجه خلل آخر في التعريف لولم يمنعه المعرف ولم يلزم
كونه محمولا عليه فافهم قوله مثلا اذا سئل عن الانسان
لا الكل اورد عليه انه اذا سئل عن الضاحك بما هو لم يصح
ذكر الكاتب في الجواب اذ الكاتب عرض بالقياس
لا المسئول عنه ولا يصح وقوع العرض في جواب ما هو كيف
والمقول في جواب ما هو منحصر في حده وجنسه ونوعه وهذا
الايراد ليس بشيء اذ هو مع كونه مناقشة في المثال مندفع
بان القوم حصروا امهات المطالب في مطلب ما ومطلب هل
ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح الاسم
والى ما هو لطلب الماهية الحقيقية ومطلب هل الى البسيطة والمركبة
وحكموا بان مطلب ما الاسمية متقدم على جميع المطالب معللين بانا
ما لم نعرف شرح قول القايل هل عنقاء مغرب موجود
لم يمكننا ان نحكم عليه بالنفي والاثبات فيجب ان يكون هذا
الجواب الشارح للاسم قبل مطلب هل وما لم نعرف ان الشيء
موجود ثابت لم يمكننا ان نحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم
ذات حقيقي فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم
بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح هذا الحكم لجواز ان يعلم
برسمه مثلا ثم يطلب الهلية البسيطة الى آخر المطالب وهذا
ظاهر ومما صرح به عمر بن الخيام في رسالة له في حكمة الكون

فهم ان المسئول في جواب ما هو المنحصر
في حده وجنسه ونوعه ٨ منه

والتكليف حيث قال مطلب ما هو السؤال عن حقيقة الشيء وماهيته
فيكون الجواب اما تحديدا او ترسيما واما شرحا للاسم وتبيينا
له ولا يكون هذا المطلب حاصر الجواب المجيب من طرفي السلب
والايجاب بل يكون الجواب للمجيب اتى بما يشار به لا يرا
حد الذلك الشيء او معرفا له فظهر ان الرسم يقع في مطلب
ما هو في الجملة على ما صرح به هو وغيره غاية ما في الباب
ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار كما صرح
في شرح الاشارات وبذلك يندفع توهم المنافات بينه
وبين ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في جواب ما هو الامور
الثلثه فان هذا الحصر انما هو الحقيقه فاستقم ولا تتبع الهوى
فيضلك عن سبيله والله الموفق قوله فان لم يوجد او رد
بدلها هذا يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب اما
لاعتبار اتحاد نوع الوضع في المرادف فان وضع
المفرد شخصي ووضع المركب نوعي او للتفاوت بينهما الا
بالاجمال والتفصيل والثاني اولى فان وضع المفرد قد يكون
نوعيا كما في المشتقات ومن ههنا علم ان لا ترادف
بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه ذلك
قوله بل نمنع كونه متصورا الخ اعترض عليه بانه
ان اراد انه نمنع تصور افراد الوجود العارضة للماهيات

بكنه الحقيقه فيسر دعليه انه ليس للوجود عروض للمهيات
اصلا لا ذهنا ولا خارجا لما سيحرر بل منتزع العقل من المهيات
الموجود ذلك المفهوم الواحد البديهي المسمى بالوجود وقد اشير
المصنف الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات العقلية
لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه فلا يكون وجودات
الماهيات افرادا حقيقية لذلك المفهوم بل هي حصص
مضافة الى المهيات فيكون حصصا منه وقد اعترف
الشارح بذلك حيث قال واثبات ان في الموجودات
امرا وراء المهية والوجود المطلق وحصصه زايدا على المهية
عارضا لها مما لا سبيل اليه واذا كان الوجودات حصصا
لذلك المفهوم كان ذلك المفهوم نوعا بالقياس اليها
نعم لو كان لذلك المفهوم فرد في نفس الامر وحكم
بانه كنه حقيقته توجه المنع وان اراد انه يمنع تصور هذا
المفهوم المشترع البديهي بنفسه بكنه الحقيقة ففيه ان المط
سيبين ان هذا المفهوم بسيط لا جنس له ولا فصل وطبعه
ذلك المشترع البسيط وذاته وكنه وحصصه ليس الا نفسه
كما في المفهومات البسيطة في العقل ولا يخفى فساده اما
اولا فلان الشارح هنا منع كون الوجود متصورا بالكنه فاذا
فرض توصفه يجب كون الوجودات حصصا لا افرادا حقيقيه

فلا بد في اثباته بالدليل اذ ليس بديهيا ولم يعرف الشارح
اصلا فان ما ذكره في قوله واثبات انه الموجودات
منع وليس فيه اعتراف باشعار ذلك الامر بل هو صريح
في ان اثباته مما لا دليل عليه ولا يلزم من اشعار الدليل
على الشيء استفادة واما ثانيا فلان كون تلك الافراد
حصصا وكون ذلك المفهوم نوعا لها لا يستلزم
كونها متصورة بالكنه الا اذا ثبت كون ذلك المفهوم
متصورا بالكنه ولم يثبت بعد بل ليس الكلام الا فيه
وبساطة هذا المفهوم على تقدير ثبوتها لا يستلزم بداهته
اصلا كما في سائر المفهومات البسيطة لا سيما الواجب تعالى
وكذا كونه امرا مشتركا سواء ضم اليه البساطة او لا
قوله فطبيعة ذلك المشترك الى آخره قلنا هذا لا يدل على حصول
كنهه لجواز كون ذلك الامر حاصلا في الذهن بامر
يساويه لا بكنهه لا بد لنفي ذلك من دليل قوله كون تلك
الاجزاء معروضات له كون تلك الاجزاء معروضات
الوجه بناء على ان الظاهر ان الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية
فذكره استظهار الا ان غاية الامر على هذا التقدير ان يكون
الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية فيكون تلك الاجزاء معروضة
له فيكون التركيب في معروضه وان لم يكن ذلك

الامر

الامور التي بل امر آخر لا يكون تلك الاجزاء معروضات
له فاما ان يكون ذلك الامر معروضا لها فيكون التركيب
في عارضه وهو في مرتبه هذا الشق في الفساد او لا عارضا
ولا معروضا قد يكون هناك تركيب في الوجود ولا في معروضه
ولا في عارضه بل في امر اخر غيره فيكون الخلف اظهر
قوله او في الكسبيات احتمال الخ انما يحصل بالتردد
في انه هل كان فيه مشقه الكسب او لم يكن والمفروض ان النسيان
المشقه الحاصله قليل فالتردد في حصول المشقه مع انها
قد كانت قليل الوقوع فالشك في بداهه البديهي مبني على
احتمال امر قليل الوقوع فيكون قليلا والجواب ان المدعى
ان المشقه الحاصله فيه قلما تنسى فحصول المشقه لا ينفك
في الغالب من تذكرها وتحصيل الجزم بالكسبيه ولا يلزم من
ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقه
تحصيل الجزم بالبداهه بل كثيرا ما يقع التردد في انه
هل كان هناك مشقه فنسيت ام لا وان كان وقوع الشق
الاول قليلا فان ندره الوقوع لا يستلزم ندره احتمال
الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يقدح في الجزم
بعدم وقوعه فتامل قوله واتحاد مفهوم بعضها الخ لا يخفى
ان نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه

اقول فيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر مشقه التي قد كانت قليلا كان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان ذلك الاشتباه م

تذكر عدم المشقه م

على ذات زيد مثلا مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد
بالوجود والعدم الموجود والمعدوم فان المعدوم بعينه
هو اللاوجود وهذا بعينه القول بان الامور العامة المبحوث
عنها هي المشتقات كما اشرنا اليه في فواتح الحاشية
قوله والجواب ان التردد الخ قلت الظاهر ان التردد
تجويز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع كما ان التردد
في كون العلة واجبا او ممكنا لا يقتضي كونها في الواقع تلك
الاقسام باسرها وكون الوجود من المعقولات الثانية
وغير موجود في الخارج على فرض التسليم ليس بينا بحيث
لا يمكن للعقل التشكيك فيه والظاهر ان الكلام في الوجود المطلق
الشامل للذهني والخارجي ومفهوم الوجود موجود بهذا
المعنى وتحقيق المقام ان التردد في الخصوصيات مع
استمرار اعتقاد الوجود انما يدل على كون مفهوم الوجود
مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات
وليس المعقول منه في كل خصوصية معنى آخر كما هو
مذهب الاشعري ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك
الخصوصيات موجودة في الواقع نعم يلزم منه ان
الموجودات منها في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم
الواحد وح فالسؤال ان قرر بانه يلزم ان يكون

الوجود

الوجود مشترکا في الواقع مع تلک الخصوصيات في الوجود
فذلک غير لازم الا اذا کان الوجود موجودا وقد عرفت انه
لا يلزم من التردد ولا مورد في الوجود الخارجي
وان وجه بانه يلزم ان يکون الوجود قابلا للاشتراک بين
نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبار بکما في ساير
المفهومات العامة ومنه يعلم الجواب اذا اورد على الوجود
المطلق قوله ولا الجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما الخ
لا يخفى عليک ان معنى العدم على تقدير عدم اشتراکه معنى
رفع وجود وجود خاص معنى قولک الشيء اما موجود او معدوم
اما متصف بوجود خاص او سلبه فمعنى العدم الخاص ح
سلب وجود خاص لا سلب الوجودات باسرها فالحصر عقلي
والقسم السلبي اعم من ان يکون موجودا بوجود خاص آخر
غير موجود بوجود اصلا فظهر فائدة توسيط اتحاد
مفهوم العدم اذ على تقدره يکون معنى المعدوم ما لا يکون
موجودا اصلا فلا يکون التردد بينه وبين الموجود بوجود
خاص حاصرا بلا خفاء اما اذا کان العدم متعددا فان مفهومه
ح رفع وجود خاص فيکون التردد بينه وبين ذلک الوجود
حاصرا من غير ملاحظة المقدمة الاجنبية وانما احتاج اليها
اذا ردد بين الوجود الخاص وسلب الوجودات مطلقا

اي من الوجود اذا اطلق او مطلقا او حقيقي المستلزم

او لا يقال يلزم ان يکون الوجود المطلق مشترکا بين الوجود وغيره وکذا

او الکلام هو التحقيق على تقدير تعدد العدم وکذا

لا يقال ما سلب عنه وجود خاص لا يكون معدوما لجواز ان يكون
له وجود آخر لانا نقول على تقدير ان يكون العدم متعددا
يكون معنى العدم سلب وجود وجود كما سبق ولا يكون معناه
سلب الوجودات باسرها فان قيل هذا الحصر ليس هو الحصر
المقصود في هذا المقام فان الغرض ههنا حصره في الوجود ورفع
الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي الاتصاف
بوجود آخر كما لا يخفى قلنا هذا التقرير آخر فلا بد في اثبات
المطلوب في اخذ مقدمة اخرى اما وحدة العدم او كون الحصر
المقصود هو الحصر من الوجود وسلب الوجود بالكلية لا سلب
وجود خاص فلا استدراك في اخذ المقدمة الاولى او
الشارح المحقق حمل العدم على ما يساوق سلب جميع الوجودات
كما هو المتبادر عند اطلاق لفظ العدم فانه اذا قيل
زيد معدوم لم يفهم منه سلب وجود معين حتى لو كان موجودا
بوجود خاص آخر لم يناقض ذلك ولذلك لو قال احد
زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود عمرو لنسبه العقلاء
الى التناقض وما ذلك الا لفهمهم من العدم معنى
ينافي جميع الوجودات ثم هذا المعنى سواء كان متحدا في جميع
المهيات المعدومة او متعددا بحسب تعددها لا يكون
الترديد بينه وبين الوجود الخاص حاصرا فلذلك حكم

بعدم

لعدم الاحتياج الى اخذ وحدة العدم فان قلت ثبوت
هذا المعنى انما هو على تقدير كونه رفع الوجود المطلق وهو بعينه
وحدة العدم قلت استلزامه لوحدة العدم على تقدير
التسليم لا يقدح في المقصود لعدم توقف الاستدلال
عليه اذ محصله انا نعقل في عدم شيء لا يجامع شيئا من الوجودات
وانكار ذلك مكابرة فلو لم يكن هناك وجود مطلق لم يكن
الترديد بينه وبين الوجود حاصرا ولا حاجة في ذلك الا الى القول
بوحدة العدم فان قلت قد قال الشارح في ذيل هذا البحث
في جواب لا يقال انه على تقدير تعدد العدمات يكون لكل وجود
خاص عدم خاص يقابله ولا شك ان ذلك مبني على كون
معناه رفع الوجود الخاص ضرورة ان المعنى الذي ينافي جميع
الوجودات لا يناقض الوجود الخاص لثبوت الواسطة
بينهما ففي كلامه اضطراب لان اوله مبني على كون معنى
العدم منافيا لجميع الوجودات واخره على خلافه قلت
الشارح هناك منع لزوم المحذور المذكور اعني تحقق التناقض
بين اكثر من مفهومين على تقدير تعدد العدم واسنده الى انه
ح تحقق تناقضات كل منها بين امرين فقط وعدم صحة
كون الاعدام المتعددة بالمعنى الذي ذكره او لا نقائض
للوجودات الخاصة لاستلزامه محذورا اخر لا يضره

اذ غرضه دفع توهم لزوم ذلک المحذور لا تصحیح کونها

نقائض الوجودات الخاصة علی ان عدم صحة کونها نقائض

لها انما هو لثبوت الواسطة فیرجع الی الدلیل الاول کما لظهر

بادنی تامل هذا توجیه کلام الشارح واما سید المحققین قدس سره

فقد حمل العدم علی رفع الوجود سواء کان خاصا او مطلقا وح

علی تقدیر تعدد العدم یکون التردید بین کل واحد من الوجود

والعدم المعتبر رفع ذلک الوجود وهو حصر عقلی فلذلک اخذ

المقدمة القائلة بوحدة العدم وانت خبیر بان ما ذکره الشارح

لیس ما لحیفه اختصار الدلیل بل ترک المقدمة واستعمال المقدمة

اخری مکانها کما ظهر من التقریر حیث اخذ فیه ان المعقول

من العدم امر لا یجامع شیئا من الوجودات فلا استدراک

فی اصل الدلیل فان قیل قال الشارح انه لا حاجة الی اخذ

تلک المقدمة لظهور ان معنی العدم کذلک قلنا ظهور ذلک

لا یستلزم الاستغناء عنه اذ یکون تمام الاستدلال

بملاحظته وان حذف فی الذکر اعتمادا علی ظهوره فلا استدراک

فی التقریر الاول کیف وعلی هذا التقدیر لا یبقی مجال توهم

صحة الحصر بناء علی ذلک الاحتمال وکفی به فائدة فتامل جدا

قوله ویمکن ان یجعل اه قلت هذا ما ذکره المحشی قدس سره

حیث قال ولو سلم ان مفهوم السلب واحد لا تعدد فیه

وقطعا

كما لا يتم المقصود بنفي عدم التعدد وحده
بناء على انه لا يكفي ما انضم اليه ابطال التعدد الزائد
١٣

قطعا لا اصالة ولا تبعا لتم المقصود به صغرى وترة ان رفع
المتعدد متعدد في الجملة فلم يحتج الا ان ينضم اليه بطلان الحصر
العقلي قوله لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين اه اقول
فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء
نقيض له فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين
نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر نقيضا له ثم ان عدم العدم
ايضا نقيض للعدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم
العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما يتوهم لان تصور
الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود ووجه النقض
في ذلك ان يقال العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود
حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا
الاعتبار لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وهي ليست
نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود
الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود
حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار
عدم العدم الذي في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود
الذي هو في قوة الموجبة قوله قيل لا نم ان مفهوم العدم
واحد قد استدل على تلك المقدمة بعدم تمايز الاعدام
بذواتها كما هو المشهور فكان ينبغي ان ينقله ويورد

علیه المنع ان قبل المنع والا فنقبله وانا اقول لو کان للسلب
خصوصیة سوی الاضافة لما هو سلب له لم یکن نقیضا
له لتجویز العقل خلو الواقع عنهما تحقق خصوصیة سلبیة اخری فان
امتنع ذلک فلا یکون لبعض مفهومیهما وذلک مما یرفع
التناقض بینهما هذا وهناک نظر دقیق وهو ان یقال
ان اردتم ان مفهوم السلب المطلق امر واحد فذلک
لیس نقیضا للوجود لجواز اضافته الی مفهوم آخر بل
نقیضه سلب الوجود وان اردتم اتحاد مفهوم سلب
الوجود الذی هو نقیض الوجود فمم والدلیل لا ینطبق علیه لانه
سلب مضاف الی مفهوم خاص هو الوجود فلو کان متعددا
لم یلزم تعدد السلوب بذواتها بل بالوجودات المضافة
هی الیها لا یقال السلب لا یضاف حقیقة الا الی الوجودات
وان اضیف ظاهرا الی غیرها اذ لا معنی لسلب المهیة ذاتها
مع قطع النظر عن اعتبار ثبوتها فی نفسها او لغیرها او ثبوت
غیرها لها فالسلب الی ای مفهوم اضیف فهو بالحقیقة مضاف
الی الوجود فهو نقیض الوجود فاتحاده یدل علی اتحاده لانا نقول
هب انه کذلک لکن الایراد باق بحاله لانه لا یلزم
من تعدد العدم تمایز السلوب بذواتها بل بالوجودات
التی هی مضافة الیها فتامل تعرف قوله والمقصود انه

قوله الایراد باق بحاله ... حاصله عدم تمایز السلوب الا بما یضاف
الیها وعدم اتحاد السلب المطلق لا مع
لا مع سلب الوجود سواء صدق السلب ...
الوجود او لا ... منه

لانه

لا يلزم **اقول** الغرض اشتراكه بين جميع الوجودات وما ذكر
هنا من شمول المقسم لاقسامه كاف في اثباته ولا يضر عدم
شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبنا كيف وهو لا يصدق
عليها اصلا فان وجه السؤال انه يجوز ان يكون الوجود مشتركا
معنويا بالنسبة الى وجود الواجب ووجود بعض افراد الجوهر
والاعراض ويكون وجود البعض الآخر منهما فيصح تقسيمه الى وجود
الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود
العرض مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض خارج
عن المقسم قلنا هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح فان تلك
الوجودات ليست افرادا لقيد القسم اعني الممكن بل هي مضافة
الى افراد قيد القسم فلا مدخل في هذا الايراد للمقدمة القائلة
بان المقسم لا يلزم شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز ان
يكون قيد القسم اعم من المقسم نعم هي شبهة على حيالها ولا يصح
حمل كلام الشارح عليه الا بتكلف تام وهو ان يجعل الاعم
ههنا بمعنى الاعم بحسب التحقق لا بحسب الصدق حتى يكون
المعنى لجواز كون قيد القسم اعم من المقسم بحسب التحقق
فلا يلزم اشتراك الوجود من وجوداتها وهي مع ذلك
مندفعة بادنى عناية وهي ان يضم الى التقسيمين تقسيم وجود الجوهر ووجود
العرض الى اقسامهما فيكون الاقتصار على ذكر التقسيمين

سلوكا لمسلك الاكتفاء الشايع في الكلام والقرينة عليه انه
لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر
ووجود العرض ضايعا كما لا يخفى على من له ادنى تامل
ولا يريبك انه يكون ح عين الجواب الثاني لان
الثاني مبني على القسمة الاولية كما هو المتبادر من اطلاق
لفظ التقسيم على ان ترك الاحتمالات البعيدة عن الطباع
المستقيمة في مقام التنبيه غير مستنكر اذ الغرض منه رفع الاحتمالات
المتبادرة الى الوهم التي يعتب فزاحمتها العقل في الجزم
بما بينه عليها فاتقن هذا المقام فربما زل فيه
الاقدام قوله فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى
البسيط اقول لا يخفى انه على تقدير كونها اجزاء عقلية
ولم يعقل مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان
المركب منهاج مشتمل ذهنا وخارجا لا يقال مجرد
التركيب يستلزم الانتهاء الى البسيط اذ لا معنى له الا اجتماع
البسائط غاية الامر انه اذا كان مركبا موجودا اقتضى البسيط
الموجود وان كان معدوما لا يقتضي وجوده لانا نقول معنى
التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور تسمى تلك الاجزاء
العقلية في الحقيقة فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية
فان الماهية لا يحتاج اليها في الوجود اصلا اما في الخارج.

فظ واما في الذهن فلانه يمكن ان يوجد فيه بنفسها من دون
تلك التفاصيل كما يفهم من اسمه المفرد الموضوع له بنفسه
لا بوجه من وجوهه نعم تحتاج اليها في النحو التفصيلي من الوجود
الذهني لا في الوجود الذهني مطلقا فاذا لم يكن له هذا النحو
التفصيلي من الوجود لم يلزم انتهائها الى البسيط اذ لا محذور
في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام
المقادير الى غير النهاية وسنذكر تحقيقا لهذا في بحث
تجزى الاجسام الى غير النهاية ان شاء الله تعالى قوله لان
البسيط مبدا المركب الخ اقول لمانع ان يمنع كون
البسيط الحقيقي مبدا للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه
البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب لابد له
من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهائها الى ما ليس بمركب
فليس بينا بنفسه وفي الكثرة لابد فيها من الواحد العددي
لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على احاد آخر وهكذا مثلا
الكثرة من افراد الانسان لابد فيها من الانسان الواحد
ثم الانسان الواحد مشتمل على احاد اخر لا يكون انسانا
ويجوز كون كل واحد من تلك الآحاد ايضا مشتملا على احاد
لا يكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية
فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق قوله وهذا انما يتم

لا يتوقف على ذلك [illegible]

الى الظاهر ان هذا اشارة الى بطلان التالي فان ما اورده
يتوجه على كلا الدليلين كما مر مفصلا ويؤيده قوله فلا دليل
على استحالته اذ لو كان الايراد مختصا بالدليل الثاني
لقال فلا يتم هذا الدليل فافهم **قوله** ان اقتضى العروض
لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقتضي النفسية بالنسبة الى بعض
الماهيات والجزئية بالنسبة الى آخر والعروض بالنسبة
الى آخر فانه ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضاء
الامور المتغايرة والجواب ان هذا على تقدير التواطؤ
غير جائز لان المتواطي لا يختلف بالذاتية والعرضية
ضرورة انه يكون اولى بالنسبة الى ما هو ذاتي له فلا يكون
متواطيا هف فظهر انه انما يتصور على تقدير التشكيك
فيرجع الى ما ذكره الشارح كما نفصله بعد **قوله** وانما يلزم
ان لو كان الوجود متواطيا الخ لا يخفى ان مقتضى المفهوم
الواحد لا يتخلف عنه سواء كان متواطيا بالقياس
الى افراده او مشككا والحق ان يحمل كلام الشارح
على ما ذكرناه من اقتضاء الوجود النفسية البتة الى بعض
والجزئية بالقياس الى آخر والعروض بالقياس الى آخر
اذ ح يظهر الفرق بين صورتي التواطؤ والتشكيك
لا يقال ح يلغو التعرض للاقتضاء فان الوجود على تقدير

بان يكون بعض قوله ولو سلم انه ... لو سلم ان الوجود بعض ... والعروض بالنسبة ... فلا يعلم الا التسوية ... ان يكون مشككا بالنسبة الى البعض ... من البعض ... لو كان متواطيا لم يجز ...

المتواطئ ولا يكون نفيا لبعض وجزءا للآخر وعارض الآخر
سواء كان في تلك الاختلاف مقتضى الذات او لا لتحلف
ما اذا كان مشككا لانا نقول حاصل استدلال المعلل
ان الوجود اما ان يقتضي الدخول او يقتضي العينية او يقتضي
العروض وعلى التقادير يجب ان يكون كذلك بالنسبة الى الجميع
فاجيب عنه تارة بمنع المنفصلة واخرى بتسليمها ومنع
الملازمة اعني وجوب كون كذلك بالنسبة الى الجميع لجواز
ان يقتضي الدخول او العروض او النفسية بالنسبة الى البعض
في البعض فلا لغوا اصلا فتامل هذا ولكن يرد عليهم انه اذا
كان الوجود مقتضيا بذاته للاحوال الثلثة كان كل حصة
من حصته مقتضيا لتلك الاحوال فيكون وجود الواجب
اي الحصة المعينة مثلا عارضا لبعض المهيات جزءا لبعضها
عينا لبعضها لامتناع تخلف مقتضى الذات عنها فتامل
قوله واقوى ما ذكروه اقول التشكيك اما بالاولوية
الاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان اما انتفاء
الاولين في الذاتيات فلاستواء نسبة الذاتي الى جميع
ما هو ذاتي له ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض لجواز
كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم
بان يكون اتصافه به علة لاتصاف الآخر به ولا يجري مثل

اي بين عدم الاختلاف بالاولوية والاقدمية ...
خلاف عدم الاختلاف بالاشدية والضعف والزيادة والنقص
ولهذا ذهب بعض الحكماء الى قبول الذاتيات الاختلاف
بالاقتضاح في الدين بالبعد ...

ذلك في الذات وهو ظ كيف والذاتيات غير مجعولة واما الشقان
الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شيء
ليس في الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون بينهما
فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في المهية اولا
وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك المهية
ضرورة انتفاء المهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون
الاختلاف في الذات بل في الخارج وهو خلاف المفروض
وح لا شك ان النقص بالعارض لا بالذات فههنا ايضا ادّعينا
على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض فان قلت
اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين كالسواد مثلا
فلا يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما سواد اشد وبالاخر
سواد اضعف فنقول كان ان التفاوت بين السوادين
في نفس مهية السواد واجزائها لزم التشكيك في المهية والذات
وان كان في امر آخر عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين
في السواد بل فيما يعرضه وهو خلاف المفروض على ان انعقد
الكلام في ذلك العارض وهكذا او ايضا السوادان اما
ان يتحدا في نفس المهية او يختلفا فيها وعلى الاول لا يمكن
التفاوت بينهما من حيث الذات كما قررتم والتفاوت
في عارضيهما خلاف المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون

احدهما اشد من الآخر ضرورة ان المهيات المتباينة لا تقاير
بعضها البعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون
الحرارة اشد من السواد قلت الفردان المختلفان بالشده
والضعف مشتركان في المهية الجنسية مختلفان بالفصل المنوع
عندهم فان الشدة والضعف مشدان لي منوعهما والمعول
بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة الى معروضها
كالاسود مثلا بالنسبة الى الجسمين وذلك مفهوم واحد لوات
ومعنى كون احد الفردين اشد كونه بحيث شرع منه العقل
بمعونة الوهم امثال الاضعف وتحليله اليها بضرب
من التحليل حتى ان الاوهام العامة ذهبت الى ان السواد القوي
متالف من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيد ايضا كونه
بتلك الحيثية الا ان الامثال المنترعة من الاشد ليست
اجزاء متباينة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنترعة
من الازيد فانها متباينة اما في الوجود او في الوضع او فيهما
جميعا فالتفاوت بين العارضين بالذات بمعنى ان احدهما
ازيد واشد من الآخر لا بمعنى ان تحقق الجنس كالسواد في هذا
المثال في احدهما ازيد واشد اذا اتقنت ذلك ظهر لك
اندفاع الايرادين فتدبر تعلم وزيادة تحقيق التشكيك
بحيث يندفع عنه وجوه التشكيك ان ههنا مقامين

متباينة في الوضع والوجود كما او توهم نقطة خط فان اجزاءه متباينة بحسب الوضع في الوجود وليست في الوجود في الوضع كما او [illegible] خط جسم فانهما متباينان [illegible] في الوضع وليستا فيهما كما او وقع خط فوق خط فتدبر ٩ منه

احدهما ان الذاتيات لا تقبل التشكيك وقد مر دليله والثاني

ان الاشد والاضعف يختلفان بالماهية ودليله ان ذلك

الاختلاف ليس بالشخص فقط اذ في كل مرتبة من مراتب

الشدة والضعف يمكن تحقق اشخاص كثيرة وتعدد ذلك

فيكون ذلك الامتياز بالعوارض وبالذاتيات

فحكمه حكم ساير الحقايق التي تحكم باختلافها نوعا فان الاحتمال

قايم فيها والامر غير مشتبه على فطن الحدس الصايب

اذا تمهد هذا فالنقض بالذراع والذراعين ان اورد

في المقام الاول فلا يتوجه الا اذا ثبت ان مقدارية

احدهما ازيد من الآخر ودون اثباته خرط القتاد بل

احدهما ازيد من الآخر لا مقداريته كما قال الشيخ في قاطيغوريا

الشفاء في فصل خواص الكم بعد ما حقق ان لا تضاد فيه

وكذلك ليس من طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص

وازدياد ولست اعني بهذا ان كميته لا يكون ازيد

وانقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا يكون اشد

وازيد في انها كمية من اخرى تشاركه لها فلا ثلثة اشد

ثلثية من ثلثة ولا اربعة اشد اربعية من اربعة ولا خط

اشد خطية اي اشد في انه ذو بعد واحد من خط اخر

وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني

الكم

الطول الاضافي ثم قال والفرق بين هذا الاشد والازيد وبين
الاشد والازيد الذي يمنع كونه في الكمية ان هذا الازيد
يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل وزيادة والاشد
والازيد الذي يمنعه لا يمكن فيهما ذلك وقال في الفصل
السابق عليه واعلم ان الكثير بالاضافة هو العدد والكثير
بالاضافة عرض في العدد وكذا في ساير ما يشابه ذلك
هذا وكتب القدماء مشحونة بنظاير ما نقلناه من الشفا
وان اورد في المقام الثاني فلا محيص عنه الا بان يلتزم
انهما تختلفان بالماهية كما في مراتب الاعداد وهو يخالف
ما قرره من ان القسمة الفرضية انما يكون الى اجزاء متساوية
في الماهية او نفرق بين الزيادة والنقصان في الاعداد
وبينهما في المقادير ويقال ان الاول يستلزم الاختلاف
بالماهية دون الثاني فليتامل فان قلت نحن نعلم ان القدر الزايد
في الذراعين ليس الا فردا من ماهية المقدار موجودا اما بالفعل
كما في الذراعين المنفصلين او بالقوة كما في الذراعين المتصلين
قلت نعم لكن ليس الزيادة في ماهية المقدار فان صدق
تلك الماهية على الفردين على السواء بل في العارض فان كونه
على هذا الحد او على حد آخر امر عارض لماهية المقدار تبعه
عارض آخر هو نسبته الى ما هو على حد آخر بالزيادة او النقصان

فعليك بالتوجه اللايق مع التجرد الفايق ليتجلى وجه الحق عن حباب البيان ويتجلى عليك صبح الصادق عن افق العيان ولقد اطنبنا الكلام وبقي بعد خبايا في زوايا المقام وعسى ان نأتي عليها في رسالة تحقيق التشكيك انشاء الله تعالى **قوله** انت خبير بان قوله مما لا سبيل اليه غرض هذا القايل بيان حال الايراد اذ اشكال فلا يرد عليه ذلك **قوله** لا نم ان التعقل هو الوجود فيه خلط اذ هو مدع ههنا فوظيفته الاثبات لا المنع **قوله** لكن لا يلايم كلام المتن انت خبير بان حمل التعقل على التصديق غير بعيد كيف وبعضهم قسم التعقل الى التصور والتصديق **قوله** وكلام الشارح صريح في خلافه **اقول** قول القايل كما يفهم من الشرح ناظر الى جواب هذا السوال وهو دال على ما ذكره كما لا يخفى على من نظر فيه **قوله** بعد ان ثبت لنا مقدمتان **اقول** لا استدراك في ذلك على القايل لانه قال هذا الدليل لو تم لدل وتوقف تمامه على المقدمتين لا يقدح في صحة ما ادعاه وانما كان استدراكا لو ادعى حاجة بعد التمام الى المقدمتين وان حمل كلامه على ان الدليل يتوقف على المقدمتين حتى يكون تفصيلا للمقام لا استدراكا عليه كان خلاف الظاهر لا سيما في بعض النسخ نعم بعد ان ثبت

[illegible]

بهذا الدليل لا يتوقف على المقدمة الاولى او يجعل دليلا بزيادة الوجود المطلق فافهم [illegible]

لنا مقدمتان **قوله** والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا
اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه **اقول** على
التقديرين يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم اما
على الثاني فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك فانا
علمناه بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا
الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما وربما لم نعلم
ان الشيء المعلوم بوجه الضحك معلوم لنا لجهلنا بان
ما علمناه بوجه الضحك بعينه هو الحيوان الناطق نعم
انما ثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك الماهية وذلك
الوجه فقط واما الاول فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه ولم نعلم
انه كنهه فربما يكون معلوما بكنهه عند تصور شيء ولا نعلم
انه معلوم بالكنه كما اذا تصورنا الحيوان الناطق
ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما لنا
بالكنه فاذا تعقلنا ماهيته بالكنه وعلمنا الحيوان الناطق
فلا نشك في ان الانسان معلوم بالكنه عند تعقلنا
لجهلنا بان الحيوان الناطق المعلوم الحاصل عند تعقله
بالكنه هو كنه الانسان فيجوز عندنا ان يكون وجها وحقيقة
وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا عند تصور
ب مثلا لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو فلا تحصل

لنا فيه العلم بمغايرة قوله لكنه الانسان وان علمنا مغايرته
للحيوان الناطق اذ لا نعلم انه كنهه نعم لو علمنا ان ذلك كنهه
لاندفع ذلك ولعل مراد الشارح هذا ولا يتاتى مثل
ذلك في التقدير الاول كما لا يخفى بل غاية التكلف ان يقال المراد
بالوجه الذي يمتاز به عما التعقل في ما عداه ولا يخفى ما فيه
من الركاكة والتعسف ويمكن ان يقال لا يلزم من توقفه على المقدمتين
ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير كونه
متعقلا بالكنه او يتم بانضمام مقدمة اخرى من العلم بكونه
كنهها ويبقى الكلام في التقدير الاخير فانه لا تدل
على المط بعد الضم اصلا فتدبر قوله لجواز ان يكون معلوما
آه لا يقال على تقدير ان لا يكون معلوما لا يجوز ان يكون
معلوما لامتناع اجتماع النقيضين لانا نقول على تقدير
ان لا يكون معلوما يحتمل عند العقل ان يكون معلوما ولا منافاة
بين انتفاء الشئ في الواقع واحتمال ثبوته عند العقل قوله
وايض اذا لم يكف آه اقول معنى تصور الشئ بالكنه
ان يكون هو بعينه متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون
هو متمثلا بل ما يصدق هو عليه لكن يتوجه به النفس الى
ما يصدق هو عليه فالمرآة والمرئي في الاول متحدان بالذات
وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا بالعرض

وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي له او ذاتيات له او غير
مع اتحاده بالعرضي الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات
والثاني اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام
مبدإ الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا ومفهوم هو مطلق
الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات
الا ان مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا فرد في الماهية الخارج
كان ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه
بالعرض فان الوجود العارض للماهية المعروضة ليس عارضا
للعرض فانه مغاير له بحسب الماهية والجعل نعم له علاقة وارتباط
به يتصف بالاتحاد به بوجه ما نظير اتحاد القطن والثلج مثلا
من حيث عارض البياض فكما ان وجود الماهية في الخارج ينسب
للعرضياتها وبالعرض كذلك وجود عرضياتها والذهن
ينسب اليها بالعرض اذا التفت النفس منها بها اليها اي
لاحظها بحيث ينطبق عليها فيهما تعاكس في الوجودين
اذا اتقنت ذلك علمت ما في كلام الشارح كيف واذا كان الجنس
والفصل متصورين بالعارض كانت الماهية ايضا كذلك ضرورة
فان الماهية عين الاجزاء بالاسر مجملا وينبغي ان يقول
اذا لم يكف تعقل اجزائه الاولية بكنهها قوله اذ معناه
ان شيئا ما ثبت له السواد اقول اذا اخذت القضية سالبة

ان النسبة الى الحمل بالتجوز ولا ينافي ما تقدم من ان
الحمل في سائر الالفاظ بالعرض كالحمل
في حاصل المعنى بالعرض وحقيقة ما فيه

حاشية السواد سواد

لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق
العنوان على افراده في نفس الامر بل قد يكون صدقها بسبب
انتفاء صدق العنوان وان اخذت معدولة فصدق
قولنا السواد ليس بموجود معدولة مم عند الخصم قوله كان
مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر ان السواد سواد
بالضرورة ما دام موجودا باحد الوجودات او السواد
المعدوم مطلقا ليس بسواد على ما تقرر من ان صدق الموجبة
يستدعي وجود الموضوع وان السالبة يصدق مع انتفائه فاذا
كان الوجود عين السواد كان الصادق ان السواد سواد
ما دام سوادا وقولنا السواد ليس بموجود على هذا التقدير في قوة
قولنا السواد ليس بسواد وهو لا يناقض ما هو صادق
ولا ينافيه بل المنافي له السواد ليس بسواد حين هو سواد
وليس عين قولنا السواد ليس بموجود ولا لازما له وانما
يكون عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد وصدق
ذلك مم وبوجه آخر قولنا السواد ليس بموجود انما يصدق
في السواد المعدوم وهو كما ليس بموجود ليس سوادا وقولنا
السواد سواد انما يصدق في السواد الموجود وهو كما انه سواد
فهو موجود والجواب ان هذا انما يتاتى على تقدير المغايرة
اذ على تقدير العينية لا يتاتى ان يقال الصادق انما هو السواد

المقيد بالوجود وسواد يخرج المعدوم بعيد الوجود اذ فيه
انحراف بمغايره الوجود للماهيه حيث صار المقيد بالوجود
مخصصاً للسواد بل على هذا التقدير لا فرق بين المقيد
والمطلق فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد
وبين قولنا كل سواد فهو سواد ولا بين قولنا كل سواد
فهو سواد حين هو موجود وقولنا كل سواد فهو سواد
ومن هنا تبين ان سلب الشيء عن نفسه انما يستحيل
على تقدير الاتحاد لا على تقدير المغايره وما قيل في الحواشي
من ان ماله لا سلب الوجود ان اراد الملازمه فغير نافع
وان اراد الاتحاد فممنوع كيف والوجود يغاير الماهيه
عندهم فلا يكون سلبه عين سلبها وان اراد به لا يتصور
سلب الشيء عن نفسه وانما المتصور سلب الوجود وتسميته
سلب الشيء عن نفسه مجازا فذلك على تقدير تسليمه قادح
في اصل مطلوبه وهو اثبات التناقض اذ هو فرع
كون النسبة بين الشيء ونفسه متصوره فتدبر قوله
ويمكن ان يجاب الخ اقول مراده من الوجود الموجود على طرف
المباحثه المشهوره كما يدل عليه ظاهر التعريف الذي نقله
المص في اول الكتاب كيف لا ومغايره مبدا
الاشتقاق للماهيات مما لا ينبغي النزاع فيه

عن نفسه جار على تقدير مغايرة الوجود

عينية الوجود ومعنى عينية الوجود

من العقلاء وايض كون الوجود بهذا المعنى عينها لا ينافي
عروض الوجود ولا يستلزم استغناؤها في كونها موجودا
عن امر يعرضها كما اعترف به وقد صرحوا بان الوجود الواجب
عينه كما سيصرح به الشارح ولا شك انه ليس عين مبدأ
الاشتقاق فان الواجب موجود لا وجود بالمعنى الذي
اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد آخر
غير عارض لغيره قايم بنفسه موجود بوجود عارض له
وهو الواجب وساير افراده قايم بغيره غير موجود
قلت فح يكون الواجب موجودا بغيره فان كان
وجودا لا يعني كونه موجودا فليشارك ساير الماهيات
في ان وجوده بسبب امر عارض له اعني حصة الوجود المطلق
والتحقيق ان صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف
الموضوع بمبدا المحمول وقد يكون لخصوصية ذات
الموضوع من غير ان يكون هناك امر زايد مثال
الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الانواع
مثلا او حمل زيد على نفسه وحمل الموجود على الممكنات
من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني حيث
انه لا يعني امرا زايدا على خصوصية ذاته فذاته تعالى
موجود بذاته من غير افتقار الى امر آخر يعرضه بخلاف

غيره في المهيات فان صدق الموجود عليها بواسطة عروض
حصة من الوجود لها فيصح ان يق انه تعالى فرد من الوجود المطلق
اليه بمعنى ان ما هو اثر افراده العارضة للمهيات تترتب
عليه كما انه تعالى فرد من الموجود المطلق ايض لا لامر مغاير له
بل لذاته وسيجي تحقيقه انشاء الله تعالى **قوله** او وجودها فائض
على نفسه الظ في هذا الشق ان يقال فتحصيل الحاصل
اذ المقارنة لا يستلزم التوقف اصلا وح فالجواب
منع استحالة تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل الا المحال
تحصيله مرة اخرى **قوله** لان ثبوت شي لشي آخر فرع لثبوت
الخ فان قلت لم صار الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف
في ظرفه ولا يقتضي وجود الصفة فيه مع ان كليهما طرفاه قلت
لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف
في الوجود او يكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث
لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع منه تلك الصفة مثال
الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد
بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف
الاتصاف ضرورة انه ما لم يكن الشي موجودا في الخارج
مثلا لم يصح انضمام وصف اليه في الخارج ولا كونه
في الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم

وجود الصفة فيه اذا العقل قد يشرع في الموجود الخارجي
امورا اضافية او سلبية لا تحقق لها في الخارج ويضعه
بها وصفا مطابقا صادقا وسيجي لهذا زيادة بسط

قوله فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او لا اه قوله ان
ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فيه بحث اما اولا فلانه ينتقض
باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع ان الصورة
مقدمة عليها في الوجود الخارجي ويمكن ان يدفع بان المقدم
على الهيولى ذات الصورة واتصاف الهيولى بها متاخر
عن وجودها لكن فيه نظر حكمي والتحقيق ان اتصاف الهيولى
بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على وجودها
الخارجي وان كان متاخرا عن وجودها الذهني وهذا الاتصاف
ليس في الخارج واتصافها بالصورة المعينة متاخر
عن وجودها فيكون الهيولى قد تصورت فوجدت ووجدت
فتصورت بهذه الصورة المعينة وهذا معنى قولهم الهيولى
تحتاج الى الصورة في الوجود والصورة تحتاج اليها
في التشخص واما ثانيا فلانه لو صح ذلك لكان اتصاف
الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف
بالوجود اما في الخارج او في الذهن وعلى التقديرين يلزم
كونها موجودة مرات غير متناهية مترتبة والجواب

بان يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية لان الوجود امر اعتباري
لا يجدي نفعا لانه لو كان الاتصاف بالوجود الخارجي في الخارج
لم يلزم الا ان يكون له قبل ذلك الوجود وجود خارجي اخر وهكذا
وهذا ايضا تسلسل في الوجودات الخارجية التي هي امور
اعتبارية لا في الموجودات الخارجية فان قلت الشيء
الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد وقد يكون له وجودات
متعددة ذهنية اما في ذهن واحد او في اذهان متعددة
فالمحذور هو تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد لا التسلسل
في الوجودات وهذا المحذور لا يتاتى في الذهن لجواز
التعدد فيه قلت الشيء الواحد اذا وجد مثلا في ذهننا
فلا شك في انه ليس له في هذا الحال الا وجود واحد ذهنا
فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه بوجود سابق
كان ذلك الوجود اما في ذهننا وهو باطل بالوجدان
كما مر او في ذهن اخر وننقل الكلام اليه والحاصل
انه اما ان يكون موجودا في مدرك واحد بوجودات غير
متناهية او في مدارك غير متناهية بوجودات كذلك
والاول باطل لانا نعلم قطعا ان الشيء اذا وجد في مدرك واحد
لا يكون له في ذلك الزمان المدرك الا وجود واحد وهذا
ان لم يكن اجلى من عدم تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد

فليس حق منه والثاني يستلزم ان يكون في الوجود اذهان
غير متناهية وربما يمنع بطلان ذلك لجواز ان لا يكون
بينها ترتب اصلا وان كان بين الموجودات فبها ترتب
لكن اذا خص الوجود الذهني بالعلم الانطباعي كفى في بطلانه
ترتب الصورة الادراكية فافهم لا يقال اذا اجرى الكلام
في الاتصاف بالوجود المطلق لم يتمش هذا الجواب اذ لا يمكن
ان يقال اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافها
قبله بالوجود والا لزم ان يكون لها قبل الاتصاف
بالوجود المطلق اتصاف به لانا نقول الاتصاف بالمطلق
اما في ضمن الخارجي او الذهني فيلزم توقف اتصافه به
في ضمن فرد على اتصافه به في ضمن فرد آخر ولا محذور
واعلم ان هذا الكلام جدلي بناء على ما سبق من تحقيق
الاتصاف والتحقيق انه ليس في الخارج الا الماهية من دون
ان يكون هناك الامر المسمى بالوجود ثم العقل بضرب
من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به ومصداق
هذا الحكم ومطابقه هو عين تلك الهوية العينية كما
ينتزع من زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسانية
ثابتة له مع ان مصداق الحكم ومطابقه ليس الا
ذات زيد فحسب عليه الموجود في الذهن فان قلت

تحقيق اتصاف الماهية بالوجود

الفرق بين الوجود والذاتي

فما الفرق بين الوجود والذاتيات مع ان كليهما ينتزع
من الذات قلت ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات
بخلاف الوجود ونظائره اذ لا بد فيها من ملاحظة امر آخر
مثل وجود علته او آثاره الى غير ذلك. **قوله** وفيه انه
اذا كان ثبوت الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية
لا يكون الا في الذهن ضرورة فما ثبت لها من تلك الحيثية
لا يزيد عليها الا في الذهن والتمثيل بالجزئي غير مطابق
لان الاعراض التي تعرض الجزئيات في الخارج لا تعرضها
من حيث انها جزئية ولو كانت عارضة لها من حيث
الجزئية لم تكن عوارض خارجية والنقض بقيام الاعراض
بمحالها غير وارد لان الجسم لا بشرط البياض
ولا بشرط السواد موجود في الخارج لوجود مغاير لوجود
البياض والسواد سابق على وجودهما بخلاف ما نحن
فيه فان المهية لا بشرط الوجود ولا بشرط مقابله
ليس لها وجود في الخارج مغاير لوجود الوجود لها فان
قلت المهية لا بشرط الوجود والعدم موجودة في الخارج بناء
على ما قرروه من ان قيام الوجود بالمهية من حيث
هي قلت نعم ولكن بنفس ذلك الوجود فليس لها في الخارج
وجود مغاير لذلك الوجود فلا يزيد الوجود عليها في الخارج

وعلی هذا فتوجیه کلام هذا القائل ان تلک الحیثیة لا تثبت
لها الا فی الذهن فالمهیة من تلک الحیثیة لا تکون الا فی الذهن
مع قطع النظر عن عارضه المسمی بالوجود فلا یزید
علیها الا فی الذهن قوله بل قیاسه بالجسم من حیث هو
وهذه الحیثیة انما ثبت له فی العقل قوله قد علمت
انه مهم فان الجسم لا بشرط البیاض مقابلة موجود فی الخارج
بوجود سابق علی وجود البیاض فهو فی تلک المرتبة السابقة
متصف بتلک الحیثیة واما المهیة من حیث هی فلا یوجد
فی الخارج الا بالوجود العارض فهی من تلک الحیثیة غیر
موجودة فی الخارج فلا ثبت لها فی تلک الحیثیة حیثیة کونها
لا موجودة ولا معدومة فان قلت الجسم فی الخارج ابیض
فکیف یکون فی الخارج لا ابیض ولا لا ابیض قلت هو
فی الخارج ابیض بعد تحقق البیاض فیه ولکن فی مرتبة
وجوده السابق علی البیاض لا ابیض ولا لا ابیض ولیس
ذلک ارتفاع النقیضین المستحیل لان المستحیل ارتفاعهما
بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب مرتبة فی المراتب
فان الامور التی لیس بینها علاقة التقدم والتاخر
والمعیة لیس لبعضها فی مرتبة الاخر وجود ولا عدم
وتحقیق المقام ان حیثیة الاطلاق علی العارض انما ثبت

بحرج المامیة لا بشرط شیء
لا یوجد فی الخارج ولا یعلم ان یوجد
لا بشرط الوجود فی الخارج فافهم

في تعريف الوجود

في مرتبه سابقه على ثبوت ذلك العارض وليس للماهيه في الخارج
مرتبه سابقه على مرتبه وجودها لكن لها في الخارج مرتبه سابقه
على مرتبه اتصافها بالعوارض الخارجيه فلا يكون حينئذ
الاطلاق على الوجود والعدم باعتباره في الخارج بخلاف الحيثيه
الاطلاق عن مثل البياض فليتامل **قوله** لا شبهه الخ
تصور الوجود الخارجي بديهي وما ذكره تنبيه فلا يرد عليه انه
ان اريد بالاثار والاحكام في قولهم الوجود الخارجي ما هو
مبدا الاثار ومصدر الاحكام الاثار والاحكام
الخارجيه لزم الدور او الاعم دخل فيه الوجود الذهني
فانه ايضا مبدا الاثار والاحكام الذهنيه كالمعقولات
الثانيه ولا يحتاج الى الجواب بان الاثار الخارجيه ما يترتب
على الماهيه في الخارج بمعنى استتباعها لها في خارج الذهن
ولا يعتبر فيه الوجود الخارجي فلا دور على ما في هذا الحواشي
من المناقشه ولا الى الجواب بان منع ترتب الاثار عليه
كونه فاعلا والموجود الذهني لا يصير مبدا للتاثير على
فان عدم كون الماهيه الموجوده في الذهن فاعلا مطلقا
غير محقق كيف وقد صرحوا بان وجود الغايه في الذهن علة فاعليه
لفاعليه الفاعل نعم فاعليته لامر موجود في الخارج مح
قوله فيجب ان يحض الدعوى بالكليه **اقول** على تقدير التحصيل

[illegible]

الوجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقة الكلية فان معناها على
ما علم من تفسيره الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر
وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع
ما هو فرد له في نفس الامر فاذا اتصف جميع الافراد
الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في
نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون الحقيقة مساوية
للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد
الخارجية وجميع الافراد الذهنية لكان كما ذكره
لكن ليس كذلك لنا على انه لو كان كذلك لم يصدق
الحقيقة فيما ليس له فرد خارجي والحق ان معنى قول المص
والا لبطلت الحقيقة لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى
انه لا يكون لاعتبارها فائدة غير تنفع هذا التقسيم بالكلية
كما انه لا يتحقق قضية يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع
بحسب التعمم نحو الثالث من الوجه اللفظي مثلا اذ ليس لاعتبارها
فائدة **قوله** واحترزوا بذلك عن الموجبة السالبة المح
اقول المتاخرون اعتبروا قضية سموها سالبة
المحمول وزعموا ان موجبتها لا تقتضي وجود الموضوع
وانها مساوية للسالبة وذكروا في تحصيل معناها والفرق
بينها وبين السالبة انا نحكم في السالبة بسلب المحمول عن الموضو

لا نعلم الحكم فيها على الفرد الخارجي فقط بل كل فرد له في
الحقيقة على الافراد سواء كان خارجيا او [illegible]
لا ان الحكم يختص بالحكم على الافراد الخارجية
والذهنية

حاشية [illegible]

وفي الموجبة السالبة المحمول نرجع ونحمل ذلك السلب عليه
فيكون معنى السالبة ج ليست ب ومعنى سالبة المحمول ج ليست
ب است وبينوا عدم اقتضائها وجود الموضوع ومساواتها
للسالبة بانه اذا صدق سلب ب عن ج فيصدق على ج انه منتف
عنه ب والا لصدق نقيضه اعني ليس منتف عنه ب
فلا يصدق السالبة هف واذا صدق ان ج منتف
عنه ب صدق سلب ب عنه لا محالة وانكرها المصنف لعدالسلب
فقال اذا اخذ السلب غير الربط فهو معنى العدول سواء
كان لفظ ليس مولفا فيه مع غيره او لفظ لا مركبا بغيره
لان جميع ذلك المولف والمركب بمنزلة مفرد نحكم به لان
القضية لا يمكن ان نحمل على مفرد حمل هو هو فيكون معناه
كل شيء يقال عليه ج على الوجه المقرر فذلك الشيء هو الشيء
الذي نحكم عليه بانه ليس ب او لا ب او باي عبارة شئت
فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى يسلب شيئا عن شيء فقد صير
المحمول وحده قضية واخرج عن ان يكون محمولا واما حال
الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر في هذا الكلام
واشار بذلك الى الوجود المحقق والمقدر واجيب بان المحمول
فيها هو مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه
بقائم ولا يلزم منه كون القضية محمولة ولا عدم الفرق

اي على الوجه الذي قرره الشيخ في صدق العنوان على الافراد بالفعل او الذي قرره الفارابي لصدقه عليها بالامكان هـ

بينها وبين المعدوله لما في السالبه المحمول من التفصيل اذ فيه
اشاره الى حكم معقود بخلاف المعدوله فان معنى المعدوله
زيد نابيناست ومعنى سالبه المحمول زيد نيست بيناست
قوله هذا الجواب لا يجدى نفعا لان المعتبر في المعدوله
كون حرف السلب جزأ من المحمول من غير قيد زائد عليه
فاذا سلم كون حرف السلب جزا منه لزم كونها معدوله
سواء كان مجملا او مفصلا وما قيل من ان حرف
السلب ليس فيها جزا للمحمول منافي ما ذكره في تفسيره وما صرحوا
به بانا نرجع ونحمل ذلك السلب عليه وان اصطلح احد
على انها لا تسمى معدوله لاعتبار قيد زائد فيها فلا مشاحه
في ذلك لكن المقصود من اثبات هذه القضيه تحصيل موجبه
تساوي السالبه وتفارق المعدوله المشهوره في عدم اقتضاء
وجود الموضوع وما ذكروه من التفاوت بالاجمال والتفصيل
لا يؤثر في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظه
لا في نفس المعنى ولا يقتضي صدق احدهما حيث يكذب
الاخر بل نقول المقدمه القائله بان ثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوت المثبت له كليه لا يستثني العقل منها شيئا
من المفهومات كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء
اصلا والمحمول الذي يعتبرونه لا محة في ذهني فيسلب

ع

على المعدوم المطلق وقد قال الشيخ كل موضوع للايجاب
فهو موجود اما في الاعيان واما في الاذهان وانما اوجبنا
ان يكون الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة موجودا لان
نفس قولنا غير عادل يقتضي ذلك ولكن لان الايجاب
يقتضي ذلك سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود
والمعدوم او لا يقع الا على الموجود فقد تبين ان الربط
الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع وان لا مدخل لخصوصية
المحمول في ذلك والحق عندي ان المساوات بينهما بحسب الصدق
مسلم ولا يدل ذلك على ان شيئا في الايجاب لا يستدعي
وجود الموضوع بيان ذلك انه لما دل البرهان على ان جميع
المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح
ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق فذلك يدل على وجوده
في نفس الامر فاذا صدق السالبة صدقت الموجبة التي
محمولها سلب ذلك المحمول لما بيّنا ان المحمول آنفا وليس
ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا يقتضي وجود الموضوع
كما توهموه بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب
هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات مشاركة في
ذلك الوجود فان قلت لا شك انه لا يصدق للاشي
واللاممكن بالامكان العام على شي بحسب نفس الامر فاذا قلت

لكل شئ لا ممكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية
اصلا فيجب ان لا يصدق بناء على ما ذكرت من اقتضائها
وجود الموضوع وح ينتقض كثير من قواعدهم ككون
نقيضي المتساويين متساويين وانعكاس الموجبة الكلية
كنفسها بعكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو
الذي حدا بهم على اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم
بانها لا تستدعي وجود الموضوع قلت القضية المذكورة
تصدق حقيقية على ما ذكره في المحمول المطلق اي كلما
لو وجد كان لا شيئا فهو بحيث لو وجد لكان لا ممكنا
وبذلك يندفع النقوض كما لا يخفى على المتدرب
فظهر ان كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي
اقتضاء تلك الموجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاء
السالبة بل انما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه انه لو
لم يكن لتلك الموضوعات وجود اصلا صدقت السالبة
على هذا الفرض دون الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة
الواقعة بينهما وانه لا حاجة في دفع النقوض الى
استثناء شئ من الموضوعات عن الحكم باقتضائها وجود
الموضوع اصلا مع انه تحكم كما مر فاحفظ بهذا التحقيق
فانه بذلك حقيق قوله اذ لا تيسر ان يقال كون محمد

الوجود الذهني على نحوين

[illegible]

الزوجية **اقول** يجوز ان يكون للشي وجود ان كلاهما ذهنيان لكن احدهما لا يكون منشأ للآثار والآخر يحذو حذو الخارج في ترتب الاثر كما جوزه صاحب هذا الجواب قدس سره في العلم فاطلق الوجود الخارجي منها واراد به ما يشاول ما يحذو حذوه في ترتب الاثر فلا يتفرع على مقصوده شي مما ذكره من لوازم الماهية المنتزع الزوجية ينتزعها الذهن من الاربعة مثلا فاذا حصل الاربعة في الذهن وانتزع منها الزوجية فللزوجية ثبوت في الذهن بمعنى انها بحسب وجودها حاصلة فيها قايم بها ولها ثبوت في الذهن ايضا للاربعة بمعنى انها في الذهن منتزع من الاربعة ومنشأ الاتصاف هو الثبوت الثاني دون الاول فليتذكر **قوله** وبهذا التحقيق يندفع الخ **اقول** هم صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن به وصرحوا بعرضيتها ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجدت في الخارج وصرحوا بانه لا منافات بين كون الشي جوهرا وعرضا بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجد في الخارج كل ذلك مصرح في كتب الشيخ وغيره فما ذكره لا يصلح توجيها لكلامهم **قوله** اذ المراد الجوهر

الجوهرية والعرضية باعتبارين

الح على ما حققهم من ان ذلك الامر ليس قايما بالنفس
لا حاجة اليه قوله اذا وجدت في الخارج فانه حال كونه
في الذهن ايض ليس في موضوع ضروره ان المراد
في التعريف موضوعه وهو ليس موجودا في موضوعه
على ما حققه لان النفس ليست موضوعا له عنده لانه
ليس قايما به كما صرح به قوله وثانيهما موجود الح اقول
وجود الامر الثاني في الخارج مع نعم اتصاف النفس
في الخارج به مسلم ولا يلزم وجود فيه كما تقرر
قوله فيشكل الح اقول لم لا يجوز ان يكون عندهم
اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية
بالامور العينية نظير ذلك ان المحققين كالمص وغيره
على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل
والمنفصل مسامحة ثقة بما قرره في محله قوله وعلى التحقيق
هذا القول الح اقول هذا القايم بالذهن ان كان مغايرا
للامر المعلوم بالمهية كما يدل عليه ظ كلامه فهو بعينه
القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه فيها
عاد الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن
بما علم اتصافه قطعا والاشكال الثاني ايض ضروره
ان ما هو متحد مع الجوهر في المهية لا يكون كيفا بالحقيقة

الفرق ليس الا بين العلم والمعلوم

فان قيل القائل بالشبح والمثال لا يقول بحصول المهية
نفسها في الذهن الا على طريق المجاز ونحن نقول به حقيقة
كما هو مقتضى البرهان فافترقا قلنا فلا بد في اثبات وجود
امر آخر مغاير بالمهية للامر المعلوم ونحن نحرر القياس
فانا لا نعلم الا وجود المهية المعلومة في الذهن مكتنفة بالعوارض
الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون تلك
العوارض وبالجملة ما ذكرتموه احداث مذهب ثالث
فلا بد من اثباته بالدليل قوله اقول فيه بحث اقول
لما تقرر ان الحركة تستلزم ان يكون للمتحرك في كل آن
يفرض فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون له قبل
ولا بعد فلا محالة يكون تلك الافراد موجودة بالقوة
كما صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل والا لزم
تعاقب الآنات وكون الامور الغير المتناهية الموجودة
المترتبة محصورة بين الحاصرين فلو وقع الحركة في الوجود لكان
كون وجود بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل ومنه
ظهر انه لا يمكن للهيولى الحركة في الصورة واما
جواز تبدل الوجود نحو تبدل الصورة اعني دفعة
لا على سبيل التدريج فليس الكلام ههنا على نفيه
بل المطلوب ههنا نفي الحركة فيه كما صرح به الشارح فيما

نفي الحركة في الوجود

ما اورد عليه فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون للمتحرك
الاينى مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمى كم بالفعل وهو بط
بالضرورة قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال
الحركة بالتوسط بين تلك الاعراض والافراد وذلك
التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر
الضرورى هو ان يكون الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض
والتوسط فيها واما انه لا يخلو عن افرادها بالفعل فليس
ضروريا ولا مبرهنا بل البرهان ربما اقتضى خلافه
وقال الشيخ فى الشفاء بعد ما حقق ان لا حركة فى الجوهر
لان المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل وتكون
جوهرا موجودا بالفعل فان كان هو الجوهر الذى كان
قبل فهو حاصل موجود لا وقت حصول الجوهر الثانى
وان كان جوهرا غير الذى منه والذى اليه فيكون قد فسد
الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وتميز جوهران فى الكلام
فيه كالكلام فى الجوهر الذى فرض الحركة فيه ولا يلزم
مثل هذا فى حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة
فى قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت
حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذى
بين الجوهرين امرا بالفعل ليس بالفرض وكذلك

الاع

حسب الوجود

الاعراض التي تتوهم من الكيفيتين فانه ممتنع عنهما في قيام
الموضوع بالفعل **قوله** فانه ليس شرا من حيث الخ
اقول لم لا يجوز ان يكون شرية القطع مثلا من حيث
انه مولم وهذا امر وجودي لا بد لنفيه من دليل واذا لم
يوجد القطع لم تثبت الكلية قطعا بل نقول الالم شر
لذاته لا بد لنفيه من دليل لا يقال ان كان شريته للالم
كان القطع الغير المولم كحذر وغيره غير شر لانا نقول
لا ندعي انحصار شريته في ذلك فلا يلزم ما ذكرتم بل نقول
الالم شر لذاته لا بد لنفيه من بيان فان قيل شرية الالم
ليس لكونه ادراكا فانه كمال للمدرك بل لكونه ادراكا
للمنافي فيرجع الى العدم قلنا شريته لكونه ادراكا للمنافي وهو امر
ثبوتي متعلق بامر عدمي وذلك الامر الثبوتي الخاص
شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا فانه لا شك ان تفرق
الاتصال شر سواء ادرك اولم يدرك ثم الالم امر مترتب
عليه شر آخر وهذا مما لا ينكره عاقل نعم لو كان التفرق
بدون الالم لم يكن هذا الشر الآخر والتحقيق انهم ان ارادوا
ان منشأ الشرية هو العدم فلا يتم اذ النقض وان
ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما هو
بالعرض فلا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي حقيقة

العدم بالذات وينسب الى غيره بالواسطة كما هو شان
الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم قوله وكذا علم
ان هذه المقدمة الخ لعله اراد بالضد الآخر معروضه
فلا يرد مناقشة هذه على المعنى نعم يرد ان الضد كما يستحيل
عروضه لمعروض الضد من حيثية واحدة والوجود لا يعرض
جميع المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض
المعدوم من حيث هو معدوم فان قيل كل معقول
من كل حيثية فهو موجود اما في الذهن او في الخارج فلا
شيء من المعقولات بمضاده اصلا والا اجتمع الضدان
قلنا بعد تسليم ما ذكر عدم اتصاف المعقولات بضده
لا يستلزم ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون له
ضد لا يكون عارضا لشيء فتامل فيه ففيه ما فيه قوله
واستدل على نفي التماثل الخ يمكن ان يستدل عليه بان المثل
لا يعرض لمعروض مثله والوجود يعرض جميع المعقولات
فلا يكون له مثل ويرد عليه مثل ما يرد على الاول قوله
لانا نعلم قطعا الخ له ان يمنع هذه المقدمة ويقول مرادنا
بالقوة المدركة ما يشتمل المبادي العالية مطلقا وعلى تقدير
انتفائها لا يتحقق شيء من الاشياء بنحو من انحاء التحقق فلا
اتصاف بشيء من الاشياء اصلا فما يدريك لعل هذا

تحقيق معنى الخارج

ببديهة الوهم كما يزعم قوم انا نعلم قطعا ان طوفان نوح
مثلا متقدم على بعثة موسى عم ولو لم يكن فلك ولا حركته ثم
انه علم منسوب الى بديهة الوهم لما دل البرهان على خلافه **قوله**
فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج **اقول** له بعد التنزل عن
المنع السابق لمنع قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج
وانما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور محالا اذ لو
كان محالا جاز ان يكون ثبوته على ذلك التقدير في القوة
المدركة لان المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم
الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر في موضعه واذا
اريد بالقوة المدركة ما يشتمل المبادي العالية فلا يسلم
استحالة قيامه **قوله** للنسبة الخارجية لقائل ان يقول
المراد بالخارج ههنا الخارج عن مشعر المدرك ولا يلزم
خروجه عن جميع القوى المدركة **قوله** لان كل واحد
من العقلاء هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المشار
اليه بانا جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء
يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا
بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين او يقال
كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد
يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصورهم مقدار

[illegible]

حركة الفلك الى غير ذلك من النظاير التي لا تحصى شناعتها من
خاض في تيار بحار الحكمة قوله مع انه لم يتصور العقل الى
له ان يمنع ذلك ويقول بل تصور العقل الفعال بهذا
الوجه وهو انه الواقع ونفس الامر ومطابق الصور
وان لم يتصوره بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام
صور الكاينات ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا
الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما في اثبات
النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التي لا تخفى على من
ذاق الحكمة قوله فعلى تحقيق القايل لا يكون للضروريات
الى اقول فيه تامل لانه قد فسر الخارج بالنسبة التي
يجدها العقل بين الطرفين بالضرورة او البرهان من غير
نظر لا كونه موجودا في الذهن فللنسبة الخبرية مطلقا
خارج بهذا المعنى وان غايرها بالاعتبار ولا مناقشة
في تفسير الخارج بهذا المعنى ولعله اراد انه لا يكون
للضروريات ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان
خارج من حيث انهما معنى الضرورة او البرهان
والجواب انه لا محذور فيه فافهم قوله مع انهم
يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء الى اقول
بعد ما سبق ان المراد بالخارج المعتبر في الخبر هو ان يوخذ

التيار المواج صح

٤

في الذهن او في الخارج امر ينسب اليه تلك النسبة التي مدلوله
بالمطابقة او اللامطابقة ومعنى المطابقة ههنا ان يصح
الحكاية عنه بها وذلك بان يكون ذلك الامر بحسب هذا
النحو من الوجود مبدأ الانتزاع تلك النسبة وهذا لا يقتضي وجود
النسبة في الخارج اصلا وسيأتيك لهذا زيادة تفصيل
قوله لثبت ثبوته اي ثبوت ب الذي هو الموضوع **اقول**
والا انتفى اي ثبوت ب و بانتفاء ثبوت ب ينتفي ا غ ب
بحكم المقدمة الثانية وفيه نظر اذ لا يلزم من انتفاء ثبوت
ب انتفاء ب حتى يلزم انتفاء ا عنه لجواز ان يكون الثبوت
امرا غير ثابت في نفسه ثابتا لغيره وهو ب كما ان الوجود
وغيره من المحمولات التي غير موجودة في انفسها والجواب
ان المراد بثبوت ثبوت ب ثبوت ثبوته له ولا شك
ان انتفاء ثبوت ثبوت ب بهذا المعنى مستلزم لانتفاء
ب ضرورة انه اذا انتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ب
ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت الثبوت له بناء
على المقدمة الاولى وتوضيحه انه لو ثبت ا لب لكان ب
ثابتا بحكم المقدمة الثانية وذلك يستلزم ثبوت ثبوت ب
له لا لنفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ذلك بحكم المقدمة
الاولى وذلك بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع

هذه القضية الذي هو الثبوت فيكون الثبوت ثابتا في نفسه
ثم لا معنى لذلك الا ثبوت الثبوت الثاني للثبوت
الاول لحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت
الثاني ثابتا لحكم المقدمة الثانية وهكذا فظهر ان التسلسل
في الثبوتات الثانية في انفسها بدليل ثبوت كل من تلك
الثبوتات لما هو سابق عليه مثلا في المرتبة الاولى
ثبوت ب في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ثبوت
ب فاندفع الشك فظهر مقصوده وعلم منه انه يمكن
ان يراد من اول الامر ثبوت ثبوت ب في نفسه اذ لو
انتفى ثبوت ب في نفسه لم يكن ثبوت ب ثابتا لب بناء على
ان صدق الايجاب يستدعي ثبوت الموضوع في نفسه
واذا لم يكن ثابتا لب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكونه
ثابتا الا ثبوت الثبوت له لحكم المقدمة الاولى قوله
وذلك حكم لنا قوله على تقدير عدم تقرر مدركه وقرر الجواب
عنه وان قيل بلزوم التسلسل في الصور الذهنية فلكن
تقول انها حاصلة في بعض المدارك العالية لطريق الاجمال
قوله ولا مخلص الا بالتشبث الخ اقول وجه سكل
اثبات الوجود الذهني مع انا نعلم ان للموضوع اتصافا
بمبدا المحمول في المشتقات باحد الوجهين سواء كان

التسلسل في الثبوت

بقيامه به او بكونه منتزعا منه فلا بد لذلك الاتصاف
من نحو ثبوت لا يكون في الكواذب اذ الصوادق والكواذب
مشتركة في اصل الثبوت الذهني فلا بد للصوادق من نحو
آخر وحيث لا يكون في الخارج اصلا فلا بد من نحو آخر
من الثبوت تمام القول فيه يطلب في تحقيق نفس الامر
فان ما ذكره غير تام كما لا يخفى **قوله** او بلا قيد الخ **اقول**
على الوجهين لا يتحقق النسبة الخارجية التي قال آنفا انها
معتبرة في الخبر لا بنفسها ولا بما يشرع تلك النسبة منه
قطعا ثم لا يخفى ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض بل
انتساب شيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الامر
فان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق محال فكون ما صدق
عليه الموضوع محمولا يستلزم وجوده كيف والمعدوم
المطلق ليس هو هو ولا شيئا ما بالضرورة فلا يجدي شيء
في الوجهين نفعا نعم لو نوقش في تقدم هذا الثبوت
على صدق المحمول عليه او ثبوته له لم يبعد ذلك لكن
لا تعلق له بهذا الغرض وهو التخلص عن الاشكال
الذي استصعبه ثم في عبارته شيء لان في كل من الوجهين
التزاما لفساد احدى المقدمتين فليس فيهما تخلص
عن الايراد المذكور الذي محصله القدح في صحة المقدمتين

باستلزامهما لغساد الاول بل فيهما تسليم لذلك الايراد
فليحمل كلامه على انه لا مخلص عن لزوم التسلسل في الامور
العينية الا بذلك وح يكون من تتمة السؤال فليتامل قوله
على اعتبار الوجود الذهني قد علمت ان الوجود الذهني لازم
في هذا المنع ايض قوله نعم ان القدرة ثابتة الخ اقول
فان قلت هذا الاشكال مشترك الورود بين المعتزلة وغيرهم
اذ لا تاثير في الذات ولا وجود للاتصاف عند غيرهم
ايض فلا وجه لتخصيصه بهم اذ لهم ان يقولوا هذا بعينه وارد
عليكم فما جوابكم فهو جوابنا قلت الاتصاف ممتنع الوجود
في الخارج ومذهبهم ان الممتنع نفي محض لا ثبوت له اصلا
فلا يتعلق به تاثير الفاعل اذ التعلق يستدعي نحوا من الثبوت
واما عند غيرهم فهو وان كان ممتنع الوجود في الخارج
فله وجود في نفس الامر فيمكن تعلق التاثير به فظهر ان مراد
المص بقوله واتصافه بالاتصاف ما يقابل الثبوت كما هو
اصطلاح المعتزلة وعلى هذا يحتاج المعتزلة في الجواب
الى ان يقولوا ان الممتنع نفي محض بمعنى انه لا ثبوت له
في نفسه ولكن قد يكون له ثبوت لغيره وانت تعلم ما فيه
فان دليلهم يعم كون ما هو ثابت لغيره ثابت في نفسه
فتامل قوله على تاثير القدرة الخ اقول المهية متصفة

المهية متصفة في الذهن بالوجود الخارجي

في الذهن بالوجود في الخارج فالخارج ظرف للوجود لا للاتصاف
كما حققه افضل المتاخرين في حاشية التجريد وغيرها فلا ورود
لهذا السوال واما جواب الشارح فمقتضى ظاهره ان
لا يكون التاثير في نفس الاتصاف بالوجود بل في حيثية اخرى
فيكون الاثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحيثية انما ينتقل
الكلام الى تلك الحيثية فان الاتصاف بها ليس في الخارج
والا لكان متاخرا عن الوجود فيكون في الذهن لا محالة
قوله بلغوا عن هذا التقدير ذكر اثبات القدرة الخ
يمكن ان يقال ذكر اثبات القدرة للتسجيل على الزام الخصم
فانه مبني اصح واظهر في خلاف قاعدتهم **قوله** بل يكفي ان
يقال الخ لانه كما يستلزم نفي تاثير القادر يستلزم نفي تاثير الموجب
ايضا بخلاف تقرير الشارح فان ازلية الذات انما تنافي
تاثير القادر لا تاثير الموجب اذ اثر الموجب يجوز ان يكون
ازليا بالاتفاق وفيه نظر لان الحق ان اثر المختار
ايضا يمكن ان يكون قديما بان كان ارادة مستمرة متعلقة
بمقدور ازلا مستمرا ويكون تقدم القدرة والارادة
عليه تقدما ذاتيا لا زمانيا اللهم الا ان يقال هذا الزام
لهم وهم لا يجوزون تاثير القدرة في الازلي **قوله** ويمكن
الاعتذار بانه لما كان هذه الدعوى الخ كانه قال بعد

الاستدلال هذا مع استغنائه عن الدليل لبداهته وفي بعض
النسخ لما كان هذه دعوى ضرورية الخ وحاصله انه لما كان
هذه المقدمة ضرورية وما سبق من المقدمات الزامية
غير الاسلوب تنبيها على ذلك التفاوت **قوله** ليس شيئا
بل امر اعتباري لما سيأتي انت تعلم ان الشيئية بمعنى
عدم تغييره بالليس السلب داخل في مفهومه وانما يخرج عنه
السالبة المحمول فقط على زعمهم عن المعدولة فاعتباريته لا لكان
لا يقدح في ثبوتيته بهذا المعنى فلا يصلح المذكور في معرض
السند للسندية فالاولى ان يقال لامكان اعتبار
اي ثبوته للموصوف بحسب الذهن فلا يلزم منه الا ثبوت
الموصوف فيه **قوله** ووصفوها بانها صفة لموجود لا موجودة
ولا معدومة ليس لقولهم لموجود فايدة احترازية لا تحصل
بدونه لان صفات المعدوم معدومة عندهم فيخرج بقولهم
ولا معدومة بل ذكره للكشف واليقين **قوله** لانا لا نم
ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت شيء لنفسه الخ لقائل
ان يقول اذا كان معنى الموجود ذا الوجود كما اعترف
به فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الوجود لنفسه اشتقاقا
فالاولى ان يقول مفهوم الموجود مجمل يصح للعقل تحليله
لا ذلك المعنى في بعض الصور فلا نم انه يلزم صحة التحليل

بحث في الحال

وانما قال فالاولى لانه يمكن ان يجاب عنه بان الشيء الخ
... ان المنسبة الاشتقاقية بين الشيء ...
صح فيما ... ان يصح ... للعقل ...
ولنفسه ... مقصود بل هو ... الخ
ولذلك ... الكلام ... على ... ثبوت
سورد الاعتبار والنسبة ... بين ... الدليل الدال على امتناع ... الموجود
... بين الشيء ... وبين ...
لا يعقل الا بين شيئين ... تعلق
... العقل ...
الا ...

٢٧

اتصاف الشيء بنقيضه ليس بمحال

في جميع الصور حتى يلزم في هذه الصور ثبوت الشيء لنفسه
قوله قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو
اقول هذا ايضا غير ممتنع على اطلاقه فان مفهوم
اللاممكن بالامكان العام ممكن عام والعجب انه قال قبيل
هذا ان الجزئي والشخص واللامفهوم لا غير ذلك لا يصدق
على انفسها واذا لم يصدق على انفسها صدق نقايضها
عليها مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم والحق ان
الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه
فتامل قوله فان كل صفة الخ اقول ما ذكره ان اتصاف
الشيء بما يتصف بنقيضه اشتقاقا ولا يلزم منه اتصافه
بنقيضه كذلك في لو لزم من الاتصاف بما يتصف بالنقيض
الاتصاف بالنقيض للزم كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه
بالشكل وغيره مما ليس حركة فالصواب ان يقول
بل هو واقع فان السواد مثلا ليس باسود والعلم
ليس بعالم والحركة ليس بمتحرك لا غير ذلك وتفصيله ان المقصود
من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى
المصدري محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما
فانه يتصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظاهر ان اتصاف
الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل بل هو اتصاف

اشتقاقا بما سلب عنه الجسم والخصم لا يدعي استحالة مثل ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف فيلزم على تقدير مدعاه ايضا وهو كون الوجود لا موجودا ولا معدوما مع ان سلب الوجود والعدم وصف للوجود مغاير له قائم به فلا تتخبط **قوله** فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا المعدوم بالمعدوم **اقول** يمكن ان يقرر قيام العرض بالحال او بالعكس بل قيام الصفة بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض بالعرض لجريان دليلهم فيه لا يقال انهم مصرحون بوجوب قيام اجزاء الماهية الحقيقية بعضها ببعض اذ بذلك يبطل كونهما موجودين فلا بد عندهم على تقدير كونهما حالين من قيام احدهما بالآخر فهم لا يسلمون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا فيمكنهم المنع منع استحالة قيام العرض بالحال او بالعكس فلا يتم النقض واما جريان دليل امتناع قيام العرض بالعرض في قيام الصفة بالصفة مطلقا فلو تم لكان نقضا لذلك الدليل فانهم معترفون بقيام الحال بالحال لانا نقول انما اوجبوا قيام اجزاء الماهية بعضها ببعض على تقدير وجود تلك الاجزاء لا مطلقا ولذلك صرحوا بان الحالين اللتين هما جزءا السواد الموجود قائمان بما قام به السواد

دما

ولم يجعلوا احدهما قايما بالآخر بل لا يمكنهم ذلك الا بتكلف
لان ما يقوم بالآخر منهما لا يكون حالا اذ الحال صفة
قايمة بموجود فهم ما جوزوا قيام الحال بالحال بقي ان يقال
ربما يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا وان
جرى فيه دليل امتناع قيام العرض بالعرض لكن ذلك
لا يضر لانه مكابرة فالاظهر في جواب النقض ان يبين
على تقدير كون احدهما حالا لا يلزم قيام احدهما
بالآخر فان ذلك على تقدير وجود الاجزاء كما مر فلا يلزم
قيام الصفة بالصفة اصلا **قوله** بان الحال لما كانت
واسطة لا تخفى انه على تقدير تركبه من المعدوم يكون معدوما
لا محالة وزايغ عن حد العدم ضرورة ان انتفاء الكل بانتفاء
جزئه من اجلى البديهيات واما تجويزهم كون الحال
مقوما للموجود فلانهم يثبتون الثبوت العيني بازاء الوجود
الذهني فتركب الموجود عندهم من الاحوال في الثبوت بمنزلة
تركب الذهني من الامور الذهنية ولا شناعة فيه فان
التركيب الثبوتي يستلزم ثبوت الاجزاء لا وجودها
كما ان الذهني يستلزم وجود الاجزاء في الذهن لا في
الخارج واما تجويز تقوم الحال بالمعدوم فيستلزم انكار
عدم الكل عند عدم الجزء وهو في غاية الشناعة

فما لهم ان يتبرموا تلك المكابرة الفاحشة فان قيل على
ما ذكرتم لا يتم ابطال تركب السواد في المعدوم لان المعدوم
ثابت عندهم فيجوز تركب الموجود منه في الثبوت على
ما قررتم لان المعدوم عندهم هو الذات والسواد صفة
فلعلهم لا يجوزون تركب الصفة مع الذات لئلا يلزم
كون العارض غير عارض تمامه لانا نقول المراد بالذات
ههنا ما يستقل بالمفهومية على ما صرح به المحقق قدس سره
فيدخل فيه السواد كما صرح به الشارح الاصفهاني
قلنا لعلهم يختلوا ان الحال لكونها عارضة على صفتي الوجود
والعدم يصلح ان يكون المركب منها متصفا باحد الوصفين
كما في الاجزاء العارية عن الصفات التي تمنع التركيب
واضدادها بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم فلا يجوز
تركب الوجود والحال منه لسراية عدم الجزء الى الكل وهذا
كما ان الاجزاء الشفافة تصير بالتركيب ابيض كالثلج مثلا
ولا يجوز ان يصير الاسود جزءا للابيض والشفاف
او كالجواهر الفردة الخالية عن المقدار الكبير والصغير
جزءا للصغير والكبير والمتقدر بمقدار معين لا يصير
جزءا للاصغر لا عن ذلك في الخيالات والاوهام
وليس الغرض تصحيح مذهبهم بل ان نثبته بهذا الامر

مثل الاصفهاني اتصاف الذات بالعدم بصفة الحال مع الوجود والسواد ونحوه منه

اعني ان المعدوم والابيض مثل الموجود والشفاف مثل السواد منه

الشنيع لاجماع العقلاء مع عدم تصريحهم به وعدم استلزام
تصريحاتهم اياه مستبعد جدا فان قلت لا شناعة
في القول بتركب الحال من المعدوم بحسب الثبوت كما في تركب
الموجود من الحال بحسبه قلت ليس مبنى كلام الشارح على ان
هذا التركيب بحسب الثبوت وعلى الفرق بينه وبين التركيب
بحسب الوجود ولم يتفطن اصلا لذلك بل بناء كلامه على
ان الحال قد جاوز العدم ولم يبلغ الوجود فيحتمل ان
التركيب في المعدوم لا يخرجه عن حد العدم فيرد
عليه ان المركب من المعدوم غير مجاوز حد العدم ومن
ثم قال ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود
ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له اذ لا يخفى انه
لو كان بناء كلامه على الفرق بين التركيبين لم يتمش الفرق
بين تقوم الحال للموجود وتقوم المعدوم له فمحصل
كلام الشارح ان الواسطة يجوز تقومها بالمعدوم لكونها
لم تبلغ حد الوجود وان جاوز العدم فلا يخرجها تقومها بالمعدوم
مطلقا عن كونها واسطة وحاصل المناقشة ان هذا
يخرجه عن كونه واسطة فان قلت ان هذا التركيب
بحسب الثبوت ولا يخرجه عن واسطة ظهر انهدام كلامه
اذ لا فرق بين تقوم الموجود بالحال وتقومه بالمعدوم

بل على هذا يكون مدار الفرق على ما ذكرنا من التخييل ونظائره
تامل **قوله** اى غير مضاف الى شيء اصلا اى العدم المطلق
بهذا المعنى صالح في نفسه للاضافة الى الوجود وغيره
من المفهومات ولو بحسب المفهوم فلا يكون مقابلا للوجود
اصلا وقد تفطن الشارح بمثل ذلك وتكلم في دفعه في ذيل
هذا البحث ونتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى **قوله** بل
البديهة تشهد بخلافه اى ما ذكره في الوجود اظهر منه في العدم
ثم ههنا مقامان احدهما ان السلب لا يمكن تصوره غير مقيد
بشيء ما والثاني انه لا يمكن تصوره الا مضافا الى الوجود بخصوصه
والثاني اخفى من الاول كما لا يخفى **قوله** اما اولا فلانه
سلب مضاف الى مفهوم الوجود **اقول** تقييده في نفسه
بالوجود لا ينافي كونه سلبا مطلقا كما في العلم المطلق ونظائره
ويشبه ان يكون العدم في الاصل وضع لمطلق الرفع
لكن اشتهر في رفع الوجود والمراد ههنا هذا المعنى بقرينة
المقابلة **قوله** واما ثانيا فلا لكن **اقول** سـ ان الرفع
مطلقا يمكن تصوره بدون الوجود لكن هذا المعنى ليس مقابلا
للوجود بل المقابل له هو سلب الوجود وذلك لا يمكن تصوره
بدون الوجود **قوله** قلنا المراد اى الظاهر ان المراد
بقوله عدم مثله عدم غير مضاف الى ماهية من الماهيات

كما

كما ان اطلاق الوجود بحسب ذلك وهو لا ينافي كون المراد بالعدم

ههنا رفع الوجود كيف والعدم الذي هو غير مضاف اصلا

لا يقابل الوجود قطعا كما علمت وح يندفع السؤال فانه غلط

ناشئ من اطلاق لفظ العدم المطلق تارة على رفع

الوجود المطلق وتارة على ما يصدق على رفع وجود بعينه

قوله فالظاهر انه تقابل العدم والملكة **اقول** بل الظاهر انه تقابل

الايجاب والسلب فان العدم رفع الوجود من غير اعتبار

امر آخر معه قوله لا شك ان جميع الماهيات قابلة للوجود

اذا المراد به ما هو اعم من الخارجي قلنا ذلك لا يقتضي

كون العدم عدم الملكة لان تلك القابلية غير معتبرة

في مفهوم العدم اصلا اذ ليس معنى قولنا ب معدوم

انه مسلوب عنه الوجود قابل له بل معناه رفع الوجود عنه

مع قطع النظر عن قبوله ولا قبوله ومن معتبرة في مفهوم

عدم الملكة الا يرى انه لا يصدق الاعمى على الجدار

ولو اقتضى ذلك كون العدم المقيد عدم الملكة لا يقتضي

كون العدم المطلق ايضا كذلك فان قلت المطلق غير منسوب

الى شيء اصلا كما صرح به فلا يصدق عليه انه منسوب

الى موضوع قابل للوجود بخلاف المقيد على ما اعتبره

فانه مقيس الى ماهية ما وهو قابل للوجود فظهر الفرق

لانا نقول ما لم يعتبر قياس الوجود والعدم الى موضوع ما
لم يتحقق بينهما تقابل السلب والايجاب فان ذلك
التقابل من العقد بن في الحقيقة كما حقق في موضعه ومنه
ظهر بطلان ما ذكره من كون التقابل بين المطلقين بالمعنى الذي
قررناه تقابل السلب والايجاب فان قلت هذا مبني
على ما سيحققه من ان تقابل السلب والايجاب متحقق
في المفردات وانه لا يجب رجوعه الى العقد قلت قد يتحقق
تقابل العدم والملكة ايضا في المفردات فان مفهوم
العمى اذا اعتبر في نفسه من غير مقايسة الى شيء آخر فلا شك
انه لا يجتمع مع البصر في موضوع واحد في زمان واحد
فلابد ان يدخلا في العدم والملكة والا لم ينحصر التقابل
في الاربعة وح لا يكون الفرق بين السلب والايجاب
والعدم والملكة الا باعتبار الاستعداد في العدم
دون السلب فان معنى العمى سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة
كما يعلم من الشفاء بخلاف سلب البصر فان معناه غير مقيد
بوجوده بالقوة ولا يكون الفرق بين العدم والملكة انما يتحقق
في القضية التي موضوعها قابل للامر الوجودي بخلاف
السلب والايجاب كيف وذلك يقتضي ان لا يكون
لبعض المفهومات كالامور الشاملة سلب باعتبار العقد

والصواب بدون احدها لا ح العدم والملكة فقط لبرهم
لا العقد والسلب والايجاب لا يحتاج بعينه
الا ان العدم والملكة من السلب والايجاب بعينه
مع تخصيصه بالموضوع القابل ٥ سمه

لكن جميع المفهومات قابلة لها ولما عداها سلب باعتبار
في نفسه وباعتبار العقد كلها ثم لا يخفى ان المعتبر في السلب
والعدم كون مفهوميهما رفع الامر الوجودي لا صدق رفعه
عليه على تقدير تسليم ذلك الصدق فاندفع ما ذكره
في الحاشية الطويلة كتبتها لتائيد ما مهد منه هذا
المبحث اذ لا يخفى على ذي مسكة ان المعتبر في تقابل السلب
والايجاب والعدم والملكة ايضا كون مفهوم احدهما
رفع الآخر لا صدق رفع الآخر عليه وذلك مع انه
بين بادنى توجه ظ من كلام القوم ايضا في بحث التقابل
وفي بعض النسخ بدل قوله ولا شك ان جميع المهيات
هذه العبارة والظ ان العقل اذا نسب الوجود قايما
بنفسه الى مهيته لقبله وكما هيته الممكن لا الى مهيته الممتنع
هذا وانت علمت حاله مما ذكرنا بل لا محصل له لان
العقل ينسب الوجود الى مهية الممتنع ويسلبه عنه ولو صح ذلك
لزم كون جميع الاعدام عدم الملكة بمثل ما ذكره
على ان الوجود المعتبر على ما صوره هو الوجود المعتبر
لا الغير سواء اخذ مطلقا او خارجيا او ذهنيا فلا يلائم
قوله وانما نسبه الى مهيته لقبله كمهية الممكن لا الى مهية الممتنع
كما لا يخفى اللهم الا ان يق هذا المثال مخصوص بالوجود

الخارجي او الذهني ونفي الممتنع بالنظر الى هذه المادة فقط
فتدبر ولعله لتلك الامور غير هذه النسخة الى النسخة الاولى
والانصاف ان كلام هذا الحبر الامام مخبط في هذا المقام
وقد سمعت بعض تلامذته انه كتب الحاشية حين مدارسته
الشرح كانه تنبيه لبعض ما فيه فرام ترميمه وتتميمه ولعمري ما زاد
بذلك الا تكثير السواد كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد
قوله او لا يكون بتمامه عارضا اقول فيه بحث
لانه ان اراد انه يجب ان يكون اجزاء العارض
باسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فذلك
منقوض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع ان الوحدة
التي هي جزؤها ليست عارضة له بل لجزئه وان اريد انه
يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض
او لجزئه فلقائل ان يلتزم كون الوجود عارضا لجزئه
وجزئه لجزئه وهلم جرا ويمكن الجواب باختيار الشق
الثاني ولا بد في الانتهاء الى جزء لا يكون له جزء فيلزم
منه اما عروض الشيء لنفسه او عدم كون اجزاء
العارض عارضة لا للمعروض ولا لجزئه وانت تعلم ان
ذلك الانتهاء انما يتم في الاجزاء الخارجية واما الذهنية
فللمناقشة فيه مجال واسع قوله واعترض عليه الخ

لا اتجاه لذلك الاعتراض على ما قررناه من ان المراد
في الوجود وغيره في الامور العامة المشتقات الا ان ارادوا
به الموجود الخارجي وظ ان المستدل اراد الموجود المطلق
اذ لا يتوهم عاقل ان الموجود الخارجي اعم في المفهومات
بل ما استدل به الشارح الفاضل انه لا ينافي المعقولات
بل يعرض لجميعها انما يتاتى في المطلق لا الخارجي فان قلت
الممكن العام ونظائره اعم من الموجود المطلق لصدقها
على المعدوم من حيث هو معدوم وعدم صدق الموجود
المطلق عليه من تلك الحيثية قلت بعد تسليم الصدق المذكور
المعتبر بحسب المشهور في الاعم المطلق صدقه على ما
لا يصدق عليه الاخص اصلا اذ لو صدق عليه
الاخص ولو من حيثية اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص
مطلق الا يرى ان النائم والمستيقظ متساويان مع
استحالة تصادقهما في حيثية واحدة فكذا الممكن العام
والموجود المطلق متساويان لان كل ما يصدق عليه
الممكن العام يصدق عليه الموجود المطلق ولو باعتبار
وبالعكس ولا يقدح في ذلك صدق الممكن العام على
بعض المفهومات في حيثية لا يصدق عليه الموجود
المطلق من تلك الحيثية **قوله** ويمكن دفع الاخير الخ

فان قلت على تقدير التركيب الذهني ايضا يتوجه التزام
تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان الجنس ليس عين
النوع بل هو غيره فهو متصف بنقيضه بمعنى انه لا هو
وان كان احدهما محمولا على الآخر بالحمل المتعارف
قلت الحيوان مثلا اذا اعتبر حمله على شيء فاما ان يعنى
به انه بعينه هو كما في حمل الشيء على نفسه بعد التغاير
الاعتباري كما في الوجود هو الماهية او ليس والوجود هو
الوحدة او ليس واما ان يعنى به صدقه عليه بمعنى
ان ذلك الشيء فرد من افراده او ما هو فرد لاحدهما
فرد للآخر وهذا هو الشايع المتعارف ويتحقق لذلك
المفهوم النقيض بكل من الاعتبارين والجنس وان
لم يصدق على النوع بالمعنى الاول يصدق عليه
بالمعنى الثاني فلا يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى والمعدوم
هو ما هو سلب عنه مفهوم الموجود بطريق الحمل المتعارف
لا بالمعنى الاول كما لا يخفى فلا يجوز كونه جزءا عقليا لمفهوم
الموجود وانت تعلم ان هذا وما سبق من
الاستدلال على بساطة الوجود بانه لا مفهوم اعم منه
انما يلائم اذا كان المراد بالوجود الموجود كما اسلفناه
لا يقال مفهوم الموجود شيء ما ثبت له الوجود فكيف

لكو

يكون بسيطا لانا نقول بعد تسليم ذلك ليس الكلام
في المفهوم اللغوي بل في المعنى العرفي العام البديهي المعبر عنه
بالفارسية بهست وفي اللغات الاخرى بمراد فاته **قوله**
على وجهي القار وغير القار بالشدة والضعف لا يخفى عليك
بعد ما سبق في تحقيق التشكيك ان الوجود لا يقبل الشدة
والضعف ولا الزيادة والنقصان بل انما يقبل
الاولوية وعدمها والتاخر والتقدم وقد صرح
به في الفصل الثالث من المغالطة السادسة في الالهيات
الشفاء بهذه العبارة ثم الوجود بما هو الوجود لا يختلف
بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما
يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء
والحاجة والوجوب والامكان **قوله** وهي ما لا يعقل
الا عارضا لمعقول آخر **اقول** السيد قدس سره
عرفها في حاشية المطالع بما يعرض الماهية بحسب الوجود
الذهني اعني ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه
ثم قال وتسمى معقولات ثانية لانها في المرتبة الثانية
من التعقل الا يرى انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلا
الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضها له ولا شبهة
في هذا التعريف نعم يتوجه المناقشة بان العوارض

لو
اول

لكون هذه المناقشة لا تخلو عن شيء ... الاشعار ... بانه ... فيه ... الحصر الا ... منه

الذهنية لم لا يجوز ان ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها
والامثلة الجزئية لا تفيد ويجاب بدعوى الحصر الاستقرائي
وفسرها في حاشية التجريد بما يعرض للمعقولات
الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه
ثم قال وبالجملة فالمعتبر في المعقولات الثانية امران
احدهما ان لا يكون معقولة في الدرجة الاولى بل
يجب ان يعقل عارضا لمعقول آخر في الذهن
وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها
فكل ما يتعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا
كان او معدوما مركبا كان او بسيطا وكذا ما لا يعقل
الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات
اذا قيل بتحققها في الخارج هذا كلامه ولا يخفى انه يستنبط
من هذا الكلام تعريفان آخران سوى ما ذكره في حاشية
التجريد اولا احدهما ما لا يمكن ان يعقل الا عارضا
لمعقول آخر في الذهن ولا يكون في الخارج ما يطابقه
وذلك في تفصيل الامرين وثانيهما ما لا يعقل الا عارضا
لغيره وليس في الخارج ما يطابقه وذلك في قوله
فكل ما يتعقل الى آخر ما نقل اما التعريف الاول فلا
استدراك فيه اذ لم يصرح بان القيد الثاني فيه

المعقولات الثانية

لاخراج الاضافات فلعله لاخراج لوازم المهية
اذ يصدق عليها انها تعرض للمعقولات الاولى
في الذهن كما انها تعرضها في الخارج ودلالة
العبارة على كون الوجود الذهني بخصوصه منشاء
العروض ممنوعة واما التعريف الثاني ومواد
المستنبطين فالقيد الثاني لا يحتاج اليه لاخراج الاضافات
التي عروضها بحسب الخارج وهو ظ ولا لاخراج
الاضافات التي هي لوازم المهية اذ يمكن تعقلها عارضة
لها بحسب الخارج فلا يصدق عليها انها لا تعقل
الا عارضا لمعقول آخر في الذهن ولعله اورده
للتبيين لا للاحتراز واما الثالث فظ ان قوله
ما لا يعقل الا عارضا لغيره يتناول الاضافات
فيحتاج الى القيد الاخير للاحتراز عنها ثم قوله
اذ اقيد بتحققها في الخارج محمول على التمثيل اذ لو لم توجد
في الخارج وكان اتصاف المهيات بحسب وجودها
الخارجي لم يكن معقولات ثانية ايض كما علم من تحقيقه
هذا ووقع فيما في شرح المواقف بما يعرض للمعقولات
الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر
في الخارج ويمكن ان يجعل القيد الثاني للاحتراز عن

بلوازم المهية كما سلف وللمناقشة مجال واما التعريف الذى
ذكره الشارح فلما لم يقيد العروض فيه بكونه فى الذهن
لا غير يشمل بظاهره الاضافات فيحتاج الى التقييد
الاخير لاخراجها اللهم الا ان يتكلف باعتبار الحيثية
حتى يكون المراد ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر
من حيث هو معقول فرجع الى ما هو فى شرح المواقف
وبالجملة لا استدراك فى ذكر هذا القيد وان فرض
صحة الاكتفاء عنه بالعناية وقد فصلنا الكلام ليحيط
الناظر باطراف المقام **قوله** مناف لما سبق المنافات
مبنية على ما حمل الشارح كلامه عليه لا على ما حمله السيد
قدس سره فله ان يقول ذلك قرينة على اراده ما هو جهة
به كلامه وللشارح ان يجيب بانه خلاف الواقع فلا يصلح
الحمل عليه ما لم يصرح به كيف والاطلاق فيما ذكرت
وانت خبير بانه اذا انسب لزوم المنافات على
توجيه الشارح تعين الحمل على الوجه الاخير ليلائم
الكلام ويبقى النظر فى انه خلاف الواقع ام لا **قوله**
او عما يؤول معناه اليه **اقول** الاولى ان يبنى الجزم
بان الشيئية لا يمكن تعقلها مطلقا والوجود يمكن تعقله مطلقا
بناء فى تجويز كونها عين الوجود او فيما ذكره الشارح مناقشة

ظاهره فان كون مآل معناها ليا الوجود لاينافي جواز
تعقل احدهما مطلقا مع عدم تعقل الآخر لتغايرهما
في المفهوم **قوله** سواء كانت معقولات اولى او
ثواني الى اذا قيد بوجود المهية من حيث هي في الخارج كما هو
مذهب القدماء ووافقهم المص كما سيجي تصريحه به
فالحكم لا يعم المعقولات الاولى فان طبايع الاجناس
والفصول والانواع في المهيات الحقيقية موجودة في
الخارج على هذا التقدير واما المعقولات الثانية
فليست موجودة في الخارج فان الموجودات الخارجية
بحسب وجودها في الخارج غير متحدة معها اذ المعقولات
الثانية مسلوبة عنها بحسب هذا الوجود فليس وجودها في الخارج
وجود تلك المعقولات وح يظهر وجه التفريع واما تخصيص
الشيئية بالتعرض له من بين ساير المعقولات الثانية
مع اشتراكها في هذا الحكم فلعله لاجل ان بعض الناس
توهم ان الشي جنس الاجناس وقد صنف بعض الحكماء
رسالة في رد هذا الوهم ونقل في حواشي بعض الكتب
ان بعضا توهم ان الشي المطلق موجود في الخارج وتنضم
اليه الخصوصات فيحصل الاشياء **قوله** لا يمكن آخر
في تمايز الاعدام **اقول** هذا القايل لم يفرع الخلاف

في الاعدام على ذلك بل انما فرع الخلاف في تمايز المعدومات
وفي جملتها الاعدام فلو اجرى فيها لقيل ان كان
ذلك التمايز بكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام
معدومات متمايزة لخروجها عن كونها معدومات
والملخص انه لم يجعل الخلاف في تمايز الاعدام خلافا
مستقلا بل جعله من جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات
فلا يرد عليه ما ذكره ثم مراد المصنف حيث قال
قد يعرض الخ انما خصص بالمطلق ولم يعمم لان العدم
الخارجي معروض لنفسه دائما وفيه نظر لان الدوام
البعض لا يقدح في الحكم بثبوت المحمول لجميع الافراد
في بعض الاوقات غاية ما في الباب انه يظهر فائدة
لفظة قد في بعض الافراد وايضا يجوز ان يكون المعنى
ان العدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره من المعهودات
وح فالتعميم ط فان العدم سواء كان مطلقا او ذهنيا
او خارجيا قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره **قوله**
فمدفوع بانه اذا عرض لا مرالخ يلزم عليه ان يكون
كل جسم متحرك لا متحركا لضرورة اتصافه بالسكل مثلا
الذي هو فرد اللاحركة بل ان يكون جميع المهيات
متصفة بنقائض ما هي متصفة بها ويمكن الجواب

بان

بان الصادق على الشكل هو اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى
سلب الحركة فاللازم منه اتصافه بما ليس بحركة لا بسلب
الحركة ومعنى اللامتحرك هو الثاني لا الاول واستبان
من هذا ان ما ذكره الشارح في بحث الوجه من ان الصادق
الشيء بنقيضه ليس بممتنع بل واقع فان كل صفة قائم
بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه
لا جسم الى آخر ما قال ليس ملايما اذ الملايم هو الصادق
الشيء بما صدق عليه نقيضه بالمعنى الثاني كما في اتصاف
الوجود بالعدم لا بالمعنى الاول **قوله** لا شك ان مصداق
امر ما هو جزء لمفهومه الخ **اقول** قد صرح الشيخ في منطق
الشفا بمثل ما حققه الشارح مع ظهوره فانه بعد ما نقل
ان بعض مفسري كلام ارسطو قال انه لا يجب كون
المحمول على العرض محمولا على موضوع العرض ولا موجودا
فيه وجود العرض في الموضوع وبعضهم قال ان كان المحمول
ذاتيا للعرض يكون موجودا في موضوعه وان كان
عرضيا فلا قال واما نحن فنقول ان الاول يكون على كل
حال موجودا في الثالث فان الشيء اذا كان قسم
اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي تقال
على اللون قولا كليا ويوصف بها اللون وصفا

علی انا والالکان فی ذلک الشیء بیاض ولم یکن فیه
لون وکان ذلک البیاض لیس لونا فلم یکن حمل
اللون علی البیاض کلیا بل ای شیء وجدت فیه طبیعة
عرض من الاعراض فیوجد فیه طبایع الامور التی
یوصف بها ذلک العرض وصفا کلیا **قوله** ثم ان هذا
العدم المضاف الی العدم الخ وانت خبیر بان
اختلاف الحیثیة التعلیلیة لا یجدی ههنا نفعا بل یجب
ان یختلف موضوع النوعیة والتقابل اذ لا یجوز اجتماع
المتقابلین بعلتین مختلفتین وقد توهم ان العارض للعدم
موحصة من العدم تخصصه به تخصص العارض بالمعروض
وهذا المعنی لا یقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه
معدوم والمقابل له عدم العدم الذی تخصصه
بالعدم سابق علی العروض ویصیر بعد اعتبار عروضه
للعدم عدم عدم العدم ومعروضه موجود فالمعنیان
متغایران قطعا فان قلت معروض عدم العدم
ان لم یتصف بالعدم المطلق لزم تحقق المقید بدون
المطلق وان اتصف به کان موجودا ومعدوما
معا قلت هو متصف بالعدم المطلق بمعنی انه سلب عنه
شیء والمعدوم بهذا المعنی لا یقابل الموجود وانما یقابل

له المعدوم مع ما سلب عنه الوجود فتامل وتدبر وهذا غير
حاسم لمادة الشبهة فانه اذا قيل ان عدم العدم
الذي يخصصه العدم بسابق ع عوض عدم متقيد بقيد
فيكون نوعا منه ولا يجتمع معه العدم في موضوع واحد
فيكون مقابلا له لم ينفع هذا الكلام بل الحق ان هذا
العدم المتقيد من حيث انه عدم متقيد مع قطع
النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع
للعدم مقابل له فالمنظور اليه في الاعتبار الاول
هو كونه عدما متقيدا بقيد وفي الاعتبار الثاني
هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف بالاعتبار
هذا كما توضح نظايره مثلا في معالجة الشخص نفسه انه
من حيث انه معالج غيره من حيث انه مستعلج فالمؤثر
هنا هو النفس من حيث ان له تلك المعالجة والمتاثر
هو من حيث انه قابل للعلاج فهما متغايران بالاعتبار
وكذا الحكم في علم النفس لذاته فان النفس من حيث انه
حضر عنده مجرد عالم ومن حيث انه مجرد حضر عنده
مجرد معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم
بالاعتبار وهذا التحقيق لما ذكره الش لئلا يتوهم
ان الحيثية تعليلية فاحسن التدبر قوله فظهر من هذا انه

ان لم يكن لثبوت الحكم الخ اقول الشيخ وان صرح بما نقله
لكنه قد صرح في الفصل الثاني لهذا الفصل بان
ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه فاما ان يكون بيّناً
بنفسه واما ان لا يتبين البتة بيانا يقينيا بوجه قياسي
هذا بعد ما اظهر الوجوه المحتملة في اكتسابه وابطل جميعها
بتفصيل مشبع كما هو دابه وهذا بظاهره يناقض
ما ذكره هناك فليتفكر فيه **قوله** واما في المثال الثاني
الخ لا يخفى ان هذا الجواب جار في الاول وانما اورد
الجواب الاول تحقيقا للمقام فان المجربات المشاهدة
متيقنة من غير الاطلاع على السبب فلا بد في هذا القيد
قوله والمؤلف علة لوجود المؤلف للجسم الخ فان قلت
لا نم ذلك بل نقول العلل كونه مؤلفا معلول لكونه ذا المؤلف
او معا لهما فان المؤلف نسبته له الى المؤلف وكذا كونه
ذا المؤلف وتقدم احدهما على الآخر غير بيّن قلت
المراد بالمؤلف كونه ذا اجزاء وبذي المؤلف المحتاج
الى المؤلف ولا شك ان علة الاحتياج الى المؤلف
هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج
اليه وليس المراد بالمؤلف المفهوم المضايف للمؤلف
اذ لا يمكن الاستدلال على كونه ذا المؤلف كما لا يمكن الاستدلال

[illegible]

المؤلَّف والمؤلِّف

بان زيدا اخ عمرو انه قد رخ وبالعكس لانهما معا وقد صرح
بذلك الشيخ في هذا الفصل ايضا قال واعلم ان لو سط
المضاف قليل الجدوى في العلوم لان بعض علمك
بان زيدا اخ هو علمك بان له اخا ويشتمل على علمك
بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى فان
لم يكن كذلك بل بحيث يجهل لما ان يحسن ان له اخا
فما تصورت نفس قولك زيدا اخ وامثال هذه الاشكال
الا الحوا ان لا يستعمر قياسات فضلا عن ان يكون براهين
فعلم ان مراد الشيخ في المثال المذكور ما ذكرنا قوله علية
عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج اي
لا يمكن ان يكون عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في
الخارج ولا ان يكون علة لعدم المعلول في الخارج
بمعنى ان يكون الخارج ظرفا للاتصاف بالعلية وذلك
بديهي فلا يجدي المناقشة فيما ذكره في معرض التنبيه حيث
قال لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه
بان الاعدام قد يكون عللا للموجودات في الخارج
كعدم المعد وارتفاع المانع على انه يمكن ان يقال مراده
بالعلية العلية الفاعلية اذ لو كان عدم العلة علة لوجود عدم
المعلول في الخارج لكان علة فاعلية له لاستغناء المعلول

فی غیره ولا یمکن کون غیر الف علی کذلک فیندفع المناقشة
فاستقم **قوله** ومن ما یکون منشأ لزومها الذات
من غیر ان یکون لاحد الوجودین مدخل فیه ای لا
یکون لخصوصیة احدهما مدخل فیه وان کان لوجودها
مطلقا مدخل ضرورة انها لم یوجد لها لخوافی الوجود
لم یثبت لها شیء وهذا امر معلوم فی المختصرات فضلا
فی المطولات ومع هذا توهم بعض المحشین انه یلزم علی
هذا التفسیر ان لا یکون شیء من لوازم الماهیة امرا حاصلا
بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الی الماهیة فرع
لحصولها فاجاب بان الماهیة مستلزمة لحصول لوازمها
معها بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب آخر
وکانه حسب ان لازم الماهیة ما لا مدخل فیه لوجودها
اصلا ولیت شعری بعد ان یکون لازم الماهیة ما تصورت
کیف یلزم عدم حصول اللوازم بالفعل اذ اللازم
من هذا التقدیر ایضا عدم حصولها بالفعل ما لم یحصل
الماهیة لا عدم حصولها مطلقا ثم جوابه یقتضی ان یکون
جمیع العوارض لوازم الماهیة لان الماهیة یستلزم
الاتصاف بها بالقوة **قوله** والمراد بالعلیة فی نفس
الامر لا فی قول وعدم العلة بالنسبة الی عدم المعلول

صورة ان المراد بالقوة ههنا الامکان الذاتی وهو فی لوازم الماهیة
منه

في هذا التفصيل اقول لا يخفى ان لازم المهية ما يمتنع
انفكاكه عن المهية في الوجود مطلقا بمعنى انه يمتنع وجودها بدون
الاتصاف باللازم ولا يلزم ان يكون تعقل الملزوم
مستلزما لتعقل اللازم الا يرى ان الزوجية لازمة لماهية
الاربعة ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقله وكذا تساوي الزوايا
للقائمتين بالنسبة الى المثلث فاندفع ما توهمه بعض الفضلاء
من ان علية عدم العلة ليس من لوازم المهية لانه
قد يتصور عدم العلة وقد يصدق بعدمها ولا يلزم
في الصورتين العلم بعدم المعلوم الا اذا كان الشيء
مقرونا بالتصديق بالعلية ومنشاؤه عدم اتقان معنى
لازم المهية فانه كما اشرنا ما لا ينفك المهية في وجودها
عن الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا بذلك
الوجود او لا كما ان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك
في وجودها الخارجي عن الاتصاف به سواء كان موجودا
في الخارج او لا كالتناهي والانقطاع فانهما لازمان
للجسم بحسب الوجود الخارجي مع عدم وجودهما فيه فاستقم
كما امرت **قوله** والمراد بالعلية في نفس الامر ما يكون
منشاء العلية فيه نفس ذات العلة اقول اطلاق الخارج
على هذا المعنى بل اطلاق نفس الامر على هذا المعنى غير متعارف

اصلا فضلا عن ان يكون كثيرا شايعا فان اتصاف
المهيات باللوازم الخارجي وكذا باللوازم الوجود الذهني
اتصاف بحسب نفس الامر باتفاق العقلاء فسقط
ما قاله في توجيه كلام المتن والوجه في الجواب ان يقال
الفرق ان نفس عدم العلة متصفة بالتقدم على عدم
المعلول بالذات ووجوده في الذهن شرط الاتصاف
بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير متصف بالتقدم على عدم
العلة بالذات بل انما يتصف بالذات وجوده في
الذهن بالتقدم على وجود عدم العلة في الذهن فان العقل
يحكم بالترتب هناك بين العدمين فيقول عدم العلة
فعدم المعلول وههنا بالترتب بين وجودي العدمين
في الذهن فيقول وجد عدم المعلول في الذهن فوجد
عدم العلة فيه فالوجود الذهني في الاول شرط الاتصاف
بالتقدم وفي الثاني هو المتصف بالتقدم اذ لا يصح
ان يقال عدم المعلول فعدم العلة وعلى هذا معنى قول المص
وان جاز في الذهن انه يجوز كون عدم المعلول علة لعدم
العلة بحسب اتصافهما بالوجود الذهني لا ان يكون
اتصاف الاول بالوجود علة لاتصاف الثاني به كما سبق
ويمكن ان يقال ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول

باعتبار وجوده في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده فيه
لا يكون الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج
فرضا لكان مقدما بحسب ذلك الوجود وتقدم عدم
المعلول على عدم العلة من حيث خصوص الوجود الذهني فقط
فظهر الفرق ويمكن توجيه كلام الشارح بذلك بان ما يكون
علته باعتبار الوجود في نفس الامر مع قطع النظر
عن خصوص الوجود الذهني انما يكون منشا العلية نفس ذات
العلية فيكون قول الشارح والمراد بالعلة نفس الامر من
قبيل التفسير باللازم للتعيين ولا يكون غرضه تفسير نفس
الامر بهذا المعنى وفيه نظر لان المقدمة المذكورة ممنوعة
وبعد ذلك في كلامه كرر لانه جعل علة عدم المعلول بالنسبة
الى عدم العلة من لوازم الوجود الذهني لعدم المعلول
وذلك يقتضي ان يكون الموصوف بالعلية عين عدم
المعلول لا ان يكون الموصوف بها وجوده الذهني
فان لوازم الوجود الذهني ما يتصف بها المهية نفسها
بشرط وجودها في الذهن كالكلية والجزئية مثلا لا ما هو
وصف للوجود الذهني وليس الامر في عدم المعلول
كذلك عنده اذ ليس نفسه علة لنفس عدم العلة اصلا
كما صرح به آخر البحث وحينئذ يضيع تفصيل اللوازم هذا

بان العلية طرف المعلول لا يكون [illegible] عنده [illegible] الاتصاف بها الوجود الذهني منه

فالوجه ما ذكرناه صح

المقام فليتامل **قوله** وقد يحتاج الى التكلف الى اطلاق الوجود
والعدم على الثبوت والسلب بغير غيرنز ثم حمله على مسئلة مشهورة
في علم المنطق او لا م حمله على غيرها مما لا يعد وفيه بعيد
بها لا شتهار ولا يتعارف البحث عنه على ان المص ذكر
كثيرا من المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب كالمواد
الثلث ومباحث الجنس والفصل وغيرها **قوله** وعلى التقدير الثاني
انما يكون النسبة سلبية قال في الحاشية اما على التقدير الثاني
فظ واما على التقدير الاول فلما ذكره بعض المحققين
من انه اذا حكم على امر بانه لا يمكن اعتبار هذه
القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار
الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع صدق الحكم بالامتناع
يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب هذه
القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع ولا ثبوته
اقول من البين انه اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول
هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم
اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي مم وكذا العدم
الذهني بل في العدم المطلق ايضا اذا قيد بقيد صالح
او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم
اجتماع المتنافيين من صدقها لا من اعتبارها

اي ان لا يكون هذه القضية موجبة [illegible] والمراد بالعدم سواء الخارجي والذهني [illegible] من الثبوت الذهني والا لا ثبوت الخارجي او المراد العدم الخارجي بالاثبوت [illegible]

[illegible]

موجبه غاية الامر انهما حينئذ المادة كاذبة وكذبها لا يخل
بالمقصود ههنا وهو ثبوت احدى المواد بحسب نفس الامر
غاية ما في الباب ان يكون المادة حينئذ الامتناع وفي
الحاشية الاخرى منقولة عن الشارح في هذا المقام واما على التقدير
الاول فلما سيأتي من ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة
الى ما يربطه بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما آخر
سواه واذا كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون
المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون النسبة سلبية اقول
فيه ما سيأتي من ان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء
عن نفسه واثباته لنفسه كيف ويصح تعليل الاول بالثاني
بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان
ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس
الموضوع والعدم رابطة فيصير المآل الى ان العدم ليس
محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو بيان كون النسبة سلبية
على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فانا
نعلم بديهة ان اي مفهوم قيس الى مفهوم الآخر فللعقل
ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب والعدم من المفهومات فاذا قيس
الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه او ايجابه فتامل قوله
فالاولى ان يطرح من البين الخ كان المص انما ذكره دفعا

والاولى المحمول في الاول بعض ... ان يقال ...
ان ... سالبة او ... الاول ...

المواد

لئلا يتوهم متوهم ان المعاني المذكورة ههنا غير الكيفيات
المذكورة في المنطق فصرح بانها هي بعينها معتبرة في محمول
معين هو الوجه **قوله** اللهم الا ان يقال لا يشك من له
وجدان صحيح في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب
او السلب فلا بد منهما من رابطة اذ لا بد بعد تصورهما
من تصور النسبة الحكمية والاذعان بوقوعها او لا وقوعها
او من ادراك النسبة او من انتفائها على وجه الاذعان على
اختلاف راي القدماء والمحدثين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم
في هذا الحكم تشهد الفطرة السليمة بفساده ولهذا اصرح الشيخ
وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلث
الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والمتاخرون بان كل
قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة
التي هي مورد الحكم من غيرهم وقيل له اذا تصورت زيدا
ومفهوم الموجود اكتفى هذان التصوران في حصول التصديق
من غير ملاحظة النسبة بينهما وتائيد هذا القول العجم زيد هست
وزيد نيست بدون ذكر الرابطة لا ينجح اصلا كيف وعدم
ذكر الرابطة لا يدل على انتفائه على انهم يقولون زيد موجود هست
وموجود نيست وفي اللغة العربية وغيرها من اللغات التي
شعرنا بها لا يفرق بين الوجود وغيره هذا كلامه ان الحق الذي

فدل الصحيح بعبارة عن الكيفيات في كل محمول
نعم يمكن ان يقال وجود او غيره بقوله او جعل
الرابطة ه سنه

بيان اجزاء القضية

الا صحو له لعجائب علم والا صدور ذا بحار وانه
والغاربين المتعطشين

لا تعتنيض من الاطلاقات العرفية وفي ثبت اشتمال هذا
ان يكتب
في بطون الاوراق فقد رضي بان يكون اضحوكة للناظرين
واحدوثة في الغابرين **قوله** وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف
الجهة المادة اقول لقائل ان يقول لا يلزم من عبارة المص
تنعقد
عدم اختلافهما لان الشيء قد يتعقل بصورة مطابقة وقد
لكن
بصورة غير مطابقة له ونظيره ذلك ما يقولون ان النسبة
باعتبار ثبوتها في الواقع تسمى نسبة خارجية وباعتبار
الخارجية
التعقل تسمى نسبة ذهنية ثم قد يطابق النسبة الذهنية
وقد لا تطابق **قوله** وعلى راي قدمائهم قال الشيخ في
الشفاء واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي
تحسب بيانها والتصريح بها بالفعل انه كيف هو ولا التي
يكون في كل نسبة الموضوع بل الحال التي للمحمول عند
الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب
او لا دوامهما تسمى مادة فاما ان يكون الحال هو
ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فتسمى مادة
تحت
الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او يدوم و
كذب ايجابه وتسمى مادة الامتناع كحال الحجر
عند الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما وتسمى
مادة الامكان وهذا الحال لا تختلف بالايجاب

والسلب فان القضية السالبة يوجد لمحمولها هذه الحال
بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب احد
الامور المذكورة وان لم يكن اوجب انتهى كلامه وفيه
ان معنى كلام المص انه يثبت المواد الثلث في كل قضية
سواء كانت موجبة او سالبة وذلك لا ينافي كون
المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ
ولا كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة
كيفية النسبة السلبية كما هو راي المتاخرين بل يصح على
التقديرين فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت المواد
الثلث على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون هي
بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها
لانه المادة الثابتة على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابتة
على تقدير جعل الوجود محمولا بالضرورة فكذا الثابتة
على تقدير جعل العدم رابطة لانا نقول ليس مدلول
عبارة المص الا ثبوت المواد الثلث على التقدير
الرابع اما تغايرها واتحادها فمسكوت عنه وانما يعلم
من خارج وكون الثابت على تقدير محمولية العدم
غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على
كون الثابت على تقدير جعل العدم رابطة ايضا غير الثابت

على تقدير جعل الوجه رابطة **قوله** حيث حصصها بالكيفيات
الثلث يمكن ان يقال انه لم يحصرها في الثلث بل خصها
بالذكر لانها المبحوث به ههنا فان قلت قوله من الوجوب
والامتناع والامكان ظ في الدلالة على الحصر قلنا انما يدل
على حصر الكيفيات الثلث المذكورة وهي الثانية في كل
قضية لا على حصر الكيفيات مطلقا قال الشارح في الحاشية
قال السيد قدس سره في هذا الموضع وان اصطلح
على عنده على ما ذكره لزمه ان يكون تلك الجهة مطابقة
للواقع وانما الثبوتها في نفس الامر كالمادة على قوله وليس
كذلك فانك اذا قلت كل حيوان جسم بالامكان
الخاص كانت مادته الضرورة وجهته الامكان الخاص
وكانت ايضا القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع
وفيه بحث لان جهة هذه القضية على ما اصطلح عليه من
عنده يكون الضرورة لا الامكان الخاص نعم جهتها
على ما اصطلح عليه العلماء يكون الامكان الخاص والقضية
القضية كاذبة على اي حال هذا كلامه في الحاشية
واقول هذا كلام نقله قدس سره واجاب عنه ولعله
معقود قايله ان هذا الاصطلاح يستلزم بطلان
امرين مسلمين عند الكل احدهما ان المادة في مثل

المثال المذكور هو الضرورة والجهة وهو الامكان الخاص
والثاني ان كذب مثل هذه القضية لعدم مطابقة الجهة
للواقع بل يلزم على هذا الاصطلاح ان لا يكون هذه
القضية موجهة واذا خالف الاصطلاح امورا كثيرة
مشهورة بين القوم فهو غير ما يعتد به كان في قوة
الخطاء والله اعلم قوله والجواب انه ان اراد كون
اللوازم واجبة الوجود لعد غرضه ان المتكلمين لا يطلقون
عليها الواجب لذاتها وذلك يدل على ان معناه
في اصطلاحهم ما يختص بالوجود في نفسه فانهم اذا اطلقوا
الواجب بالذات لم يريدوا به الا هذا المعنى واذا ارادوا
غيره قيدوه وذلك آية كونه حقيقة عرفية فيهم
ولا يضر في ذلك صحة الاطلاق على المعنى الاعم اذا لم
يكن متعارفا فيما بينهم الا عند القرينة نعم يرد عليهم
ان اللفظ قد يشتهر في بعض افراده بحيث يتبادر منه
عند الاطلاق من غير ان يصير مجازا في غيره كما قيل
في الوجود حيث اشتهر في الخارجي مع انهم يعممونه
الى الذهني والخارجي وفيه تأمل والامر في ذلك
بين قوله اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع او لفظ
ان قسمة الكيفية الى الثلث ليست حاصرة والقسمة الحاصرة

وهذا المراد الا ان يشتهر اصطلاح جديد بعد ذلك منه

لان الوجود لظهوره على المعنى الاعم في تلك المواد منه

انما يجري في النسبة بان تقول كل نسبة اما واجبة او ممكنة او ممتنعة او في المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او في الموضوع باعتبار نسبة المحمول اليه كما يشعر به تقرير الشارح للقسمة فالظاهر ان يقول اي قسمة المفهوم باعتبار هذه الامور كما ذكره الشارح الاصفهاني **قوله** ولا يتصور الا فيما له ذات مغايرة للوجود كيف يوافق ذلك ما اورده الشارح على قول المصنف والوجود لا يرد عليه القسمة فان اكثره يجيء ههنا فراجعه **قوله** قلنا هذا التقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي اذا كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح به يكون التقسيم بالحقيقة للممكن فلا يرجع الى طائل اذ لا يخفى على المنصف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع عليه اثباته وكلام الشيخ لا يدل على ما حمله عليه بل غرضه ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الواقع الى ان تبين بالبرهان وجود الواجب كيف وقد فرع عليه خواص الواجب باسرها وعلى ما حمله الشارح عليه يكون هذا القسم ممتنعا فكيف يوصف بخواص الواجب والعجب انه ليس في عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذي ينافي كونه عين الوجود برغمه على ما صرح به اولا فلا مانع من حمله على ما هو الظاهر اذ

[illegible]

وانما قال رغما لانه [illegible] منه

لا شك انه يصح ان يوجد تقدير ان يكون الوجود عينه
انه يجب وجوده فكيف يجعل هذه العبارة مؤيد الكون جهتهم
وتحقيق مذهب الحكماء ان معنى الموجود عندهم اعم مما
يكون شيئا متصفا بالوجود او عين الوجود القائم بذاته
سواء كان اطلاقه على هذا المعنى حقيقة في عرف اللغة
او مجازا ولا يلزم كون الوجود مغايرا له كما هو المتبادر
الى الوهم من اللفظ قال بهمنيار في التحصيل اذا قلنا كذا
موجود فليس نعني به ان الوجود معنى خارج عنه فان
كون الوجود خارجا عن المهية عرفناه ببيان وبرهان
وذلك حيث يكون مهية ووجود كالانسان الموجود لكنا نعني
به ان كذا في الاعيان او في الذهن وهذا على قسمين
فمنه ما يكون في الاعيان او في النفس بوجود يقارنه ومنه
ما لا يكون كذلك وقال فيه ليس يجب ان يكون
الكون في الاعيان هو كون الشيء لكن الحس والبرهان اوجبا
ان بعض الكون في الاعيان لشيء ما وبعضه لا يقترن
بشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له
لو كان متعلقا بشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك الكون
وقد فرض ان لا سبب له وقال فيه الصنعة الجميع اليه
كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي بسببه يظهر كل شيء

وهو مستغنى عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته لكنه
يغاير الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود
الاول ليس له موضوع وقال الشيخ في التعليقات هيته ماهيته
الحق الاول وهو الواجب قال بعض المحققين في شرحه الاول وجود
محض غير عارض لماهيته اصلا وانما تعلمنا مقدمات هذا
الكلام من الشيخ وفصل القول فيه بما نقله بعض تلاميذ التيطو
وقال في الشفاء كل ماله ماهية غير الانية فهو معلول وساير
الاشياء غير الواجب فلها ماهيات تلك هي التي بانفسها
ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية
له وذوات الماهيات يفيض منه عليها الوجود فهو مجرد الوجود
بشرط سلب العدم وساير الاوصاف عنه ثم ساير
الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس لها معنى
لو انه مجرد الوجود بشرط سلب ساير الزوايد عنه ان
الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجودا هذه صفته
فان ذلك ليس هو الوجود بشرط السلب بل الوجود لا بشرط
الايجاب اعني في الاول انه الوجود مع شرط لا زيادة
تركيب وهذه الآخر هو الوجود لا بشرط الزيادة
ولهذا اما كان الكلي يحمل على كل شئ وهذا لا يحمل على ما هناك
زيادة وكل شئ غيره فهو زيادة وقال المحقق في شرح

حل انه مهيته غير الانية وهو متعلق

... العدم اول بالاوصاف و... ... الوقوع على الماهيات الممكنة ...

الاشارات كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون
جزء مهيته او تمام مهيته فالوجود غير مقوم له في مهيته بل هو
عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان
في قولنا الوجود لا يكون بسبب المهية فاذا وجوده من غيره
والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب
لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص
الذي هو المبدا الاول لجميع الموجودات واذ ليس
له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد في قولهم مهيته هي انيته او
تلخص مما نقلناه ومما ذكرناه في تصريحاتهم وتلويحاتهم
ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته
المعرّى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات العز
فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر
بذاته الى غير ذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته
هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى
كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب
غيره ان الفاعل لجعله بحيث لو لاحظه بذلك العقل
انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته
بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وذوق المتالهين منهم
ان ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود بل ذلك الوجود

ذوق المتالهين

الو

الواجب له علاقة معها مصححة لاطلاق المشتق اي الموجود عليها كما في زيد متمول و ماء مشمس و كان في لفظ الموجود مسامحة بهذا المعنى فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا لكان تابعا ومتبوعا لنفسه معا بل يكون موجودا بسبب عروض حصة في الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه ما هو اعم من ذلك ومن نفس الوجود كان الموجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعاليقهما اذا قلنا واجب موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما بافتضائه او باقتضاء غيره والفرق بين الوجود القائم بذاته والقائم بغيره

صفاته بل بازاء صفاته ... فانه تعالى عندهم عالم بعلم هو عين ذاته قادر بقدرة هي عين ذاته وهكذا في جميع الصفات فان العلم هو الصورة المجردة ... ما حقيقة كون تلك الصورة ... الصورة المجردة ... قيام الشيء بنفسه كعلم النفس بذاته وعلم الواجب بذاته فيكون الشيء الواحد علما وعالما وكذا القدرة هي مبدأ التأثير والقادر ما قام به المبدأ ولما كان في ذاته تعالى مبدأ التأثير عندهم كان قدرة بهذا الاعتبار وقادرا باعتبار ... ذاته ... فتأمل

ان الاول ليس ثابتا لغيره بخلاف الثاني فانه ثابت لغيره
فيكون وصفا له يظهر ذلك بان نفرض الحرارة قايمة بذاتها
فيظهر عنها الآثار المطلوبة منها فيكون حرارة وحارا
اذ لا معنى بالحار الا الذات التي يصدر عنها تلك
الآثار بخلاف الحرارة القايمة بغيرها فان وجودها انما هو
لغيرها فيكون ثابتة له فيصير الغير حارا به وكذا لو فرضنا
الضوء قايما بذاته كان ضوءا لنفسه لا لغيره فيكون
ضوءا ومضيا لا لضوء يعرضه بل بذاته بخلاف الضوء
القائم بغيره فانه موجود لغيره فيكون الغير به مضيا
وبالجملة لا تجدي المناقشة في اطلاق اللفظ فانه يرجع بلا تحاشي
لغوي والغرض تحصيل المعنى المشترك فيه سواء كان اطلاق
اللفظ عليه حقيقة او مجازا اذا تمهد ذلك فنقول
هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية
وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب
ذاته بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث
هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن
الا ان الامر الذي هو مبدا انتزاع المحمول في الممكنات
ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته
فانه كما يستحق عنده هو وجود قايم بذاته فهو في ذاته بحيث

اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره
فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب يقتضي بذاته
صدق المطلق عليه فالمقتضي هو الوجود المجرد والمقتضى هو صدق
المطلق وهو صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام
او الايجاب فيندفع ايراد الشارح ويمكن ان يجاب
ايضا بان المراد في اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء
الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته وارادوا به سلب
قيامه بالغير او بانهم نبهوا الامر في التقسيم على ما يبدو
في بادي النظر من ان الموجود اما ان تقتضي ذاته الوجود كاقتضاء
لوازم الماهية او لا فان ذلك مما يتبادر الى النفس في قبوله
ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ ظهر بالبرهان
ان حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين الوجود او لا وان ما هو
عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه فكانهم تسامحوا في اول
الامر الى ان تبين جلية الحال وامثال ذلك كثيرة في كلام
الحكماء منها انهم عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد الثلثة
لذاته بناء على انه في بادي النظر هو الصورة ثم عند
اقامة البرهان على تركبه من الهيولى والصورة يظهر ان القابل
المذكور جزؤه لا هو ومنها انهم ادعوا في اول الامر
وجود الزمان في الخارج ويبينوه بالانقسام الى الشهور

والسنين والايام والساعات وعدوه من اقسام الكم
ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود
في الخارج بل ممتنع الوجود فيه وان الموجود فيه هو الآن
السيال الذي يرسمه في الخيال وكذا في الحركة اذ عدوا
في اول الامر وجودها وتقدرها بالزمان وانطباقها
على المسافة وتجزيها بتجزيتها بالعرض ثم آل التحقيق الى ان الموجود
هو التوسط الذي يرسم في الخيال ذلك الامر الممتد
فانه امر موهوم الى غير ذلك من النظاير وقد عثرت
بعد ذلك على نص من قبل الشيخ يشيد اركان ما مهدناه
حيث قال في التعليقات كل ما نقول له انه موجود فانه اذا
اعتبر بذاته من غير اعتبار شيء آخر فاما ان لا يكون موجودا
او يكون فان كان فهو واجب الوجود لذاته على القسم
الثاني وممكن الوجود لذاته على القسم الاول وهذه القسمة
لا تقتضي ان يكون ما هو من قبيل القسم الثاني معناه
معنى الوجود او ليس كذلك بل نعلم ذلك شيء خارج
عن القسمة ويظهر عند ذلك ان الواجب الوجود بذاته
ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة هذه عبارته ولقد
امعنا في الاطناب حتى كاد يفضي الى الاسهاب
لكن دعى اليه الحدب على الطلاب ازاحة لغشاوة الارتياب

اقول انه يشير الى ما ذكره من معناه معنى الوجود او ليس كذلك بل نعلم ذلك شيء خارج
فان كون ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودا لا يمكن ان يتصور الا كونه
عين وجوده قائم بذاته وهذا هو المقصود

عن البصار اولى الالباب وعرضا لمقصود الحكماء على

اذهان الاصحاب وعذري في تكثير النقول في هذا الكتاب

انه مع تلك النصوص ربما انحرف بعض الناظرين في هذا

الكتاب عند تصور مقصود القوم عن صوب الصواب

قوله والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود او الوجود

معا اقول هذا القايل جعل الوجوب كيفية لنسبة الوجود

او الموجود فانهما محمولا كفى في تحقق الوجوب ولا يلزم

منه ان يكون الوجوب دائما كيفية لنسبة المفهوم المردد

بل ولا جوازه وان التزم جوازه فلا محذور فيه

قوله وايضا يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته

والعدم الخاص للممتنع ممتنعا لذاته فان قلت لا محذور

في كون العدم الخاص ممتنعا لذاته بل هو كذلك في الواقع

قلت المراد بالعدم الخاص رفع الوجود المطلق عن مفهوم

مخصوص وعلى تقدير المذكور يلزم ان يكون ذلك العدم

ممتنعا بذاته مطلقا اي ذهنا وخارجا فلا يصح انتسابه

لشئ اصلا اذ المعدوم المطلق لا ينسب للشئ بديهة

هذا وفي بعض النسخ والعدم الخاص للممكن وهو اول

واظهر وبما ذكرنا في الجواب يندفع ما تراءى من ان الشارح

خلط امتناع وجود الشئ في نفسه بامتناع ثبوته لغيره

فان اللازم على التقدير المذكور كونه كون العدم الخاص ممتنعا
في نفسه ولا ينافي ذلك ان يكون ممكن الثبوت
للغير كما في عدم الممكن او واجب الثبوت له كما في عدم
الممتنع **قوله** فاين هذا من ذاك اقول افتقاره في ذاته
الى غيره يستلزم افتقاره في الاقتضاء اليه ايضا ضرورة
ان الاقتضاء فرع الذات فلا يكون واجبا بالمعنى الشايع
لان المعتبر فيه اقتضاء الذات مع قطع النظر عن غيره
كما هو مصرح به في بعض عباراتهم وهو المتبادر عند
الاطلاق ايضا وهذا هو مراد المجيب لا ما حمله الشارح
عليه كيف ولو كان المراد ذلك لكفى فيه افتقار الوجود
الخاص الى علته فكان قوله فيكون عارضه الخ حشوا محضا
قوله يلزم ح ان يكون ذات البارى تعالى موجودا
بوجودين اقول لا يخفى عليك بعد ما سبق ان ذات
الواجب موجود بذاته بمعنى ان حقيقته متشخصة بذاتها بحيث
لا يمكن للعقل تحليله الى شيء ووجود بل هو وجود بحت باعتبار
وموجود بحت باعتبار آخر بخلاف غيره من الماهيات
كما لا يمكن تحليله ايضا الى ماهية وتشخص فهو موجود بذاته متشخص
بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة يعرضها في الاعتبار
نسب مختلفة يسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب

اقول يمكن ان [illegible] كون ذاته تعالى وجودا [illegible] بانه يلزم كونه موجودا بالوجود المطلق بنفسه [illegible] كونه وجودا في ذاته لان الوجود في حقيقته [illegible] آنفا فاقم [illegible] الا عين [illegible] في الوجود [illegible] القسم فلا يلزم كونه موجودا بوجودين [illegible]

مثلا هو باعتبار انه تترتب عليه الآثار موجود وباعتبار
انه بذاته منشاء ذلك الترتب وجود كما انه باعتبار
انه ممتنع فرض الشركة فيه متعين وباعتبار ان ذاته منشاء
لذلك الامتناع تعين واعتبر مثل ذلك في ساير
صفاته مثلا هو باعتبار انه ينكشف عليه الاشياء
عالم وباعتبار ان ذاته منشاء ذلك الانكشاف
علم وكذا في القدرة والارادة والى مثل هذا اشار
الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث قال واجب الوجود
علم كله قدرة كله ارادة يعني بذلك ان ذاته علم باعتبار
وهي بعينها قدرة باعتبار وهكذا لا ان شيئا منه علم
وشيئا آخر منه قدرة حتى يلزم التركيب في ذاته ولا
ان شيئا فيه علم وشيئا آخر فيه قدرة حتى يلزم التكثير
في صفاته الحقيقية قوله ثلثة لا مزيد عليها لان ههنا
احتمال آخر وهو ان يكون الوجود جزء منه لانا نقول
المقسم هو مرتبة الموجود والوحدة معتبرة في هذا المقسم
ومرتبة الموجود الذي ذكرتم مركبة من مرتبتين فان مرتبة
احد جزئيه انه عين الوجود ومرتبة الجزء الآخر لا يخلو
عن القسمين الآخرين فيخرج عن المقسم بقيد الوحدة
قوله ولا يخفى عن ذي مسكة الى قوله الى هي حال الواجب

قد تقرر مما تكرر معنى كون وجود الواجب عينه وتبين انه
ليس وجود الممكنات نفسها بهذا المعنى فان العقل يحللها
الى مهيته ووجود ولذلك يشك في وجودها بعد تصورها
بالكنه ولا ينافي ذلك عدم زيادة الوجود عليها
في الخارج كما لا يخفى وبعد كون هذه المرتبة اعلى مراتب الموجودية
قوله اقول هذه القسمة المثلثة يكون قسمة للشيء الى نفسه والى قسيمه
يمكن حمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر ووصفها بمنع الخلو
مع قوله في الممكنات اذ لو كان مراده التقسيم لقال
في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد لا يقال فيكون الترديد
للشيء بين نفسه وغيره لانا نقول مراده ان هذا الترديد
في المهيات الممكنة يكون على سبيل منع الخلو ولا يلزم منه
ان يوخذ بعنوان الامكان قوله اقول لم يصرح به لتصادق
الوجوب المطلق الخ اقول فيه بحث اما اولا فلانه اذا
تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين بالاضافة
الى ذات واحدة كما قرروه لزم تصادق الوجوب
والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد على المقيد
يستلزم صدق المطلق على المطلق في الجملة والجواب ان المراد
نفي تصادقهما على سبيل الحمل المعتبر في القضية الطبيعية وهو
غير لازم في تصادق المقيدين ولا يخفى ان تصادق

المعـ

المقيدين ايضا ليس بطريق الحمل المعتبر في الطبيعية بل بالحمل
المتعارف فلا فرق والاولى ان يقال اراد نفي التصادق
الكلي في المطلقين واثباته في المقيدين فحاصل كلامه انه لم يرد
ان مطلق مفهوم احدهما صادق على مطلق مفهوم الآخر
كليا بل انما يتصادقان كليا اذا اخذا مقيدين بالاضافة
الى ذات واحدة كما في المثال المذكور فان القيام
عند مجيء عدو زيد مثلا يصدق انه بالنسبة الى العدو
اكرام وبالنسبة الى اوليائه اهانة فان معنى الاكرام
هو الفعل المنبئ عن كرامة متعلقه ومعنى الاهانة هو الفعل
المنبئ عن هوان متعلقه والقيام المذكور دال على كرامة
عدوه وهوان وليه فيكون اكراما بالنسبة الى العدو
واهانة بالنسبة الى الولي وانت خبير بان التصادق
الكلي في المطلقين لازم من التصادق الكلي في المقيدين
لانه اذا كان كل وجوب وجه جهته ما امتناع عدم
تلك الجهة وبالعكس كان كل وجوب الوجه امتناع
العدم وبالعكس فلا فرق في ذلك اصلا بين المطلقين
والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق في مثل هذا الانواع
على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون
اهانة عمرو وربح احد المتعاملين خسران الآخر واما ما ثانيا

فلما تبين من ان ذلك انما يعقل في محل النزاع اذا
كان هناك شئ يكون بالقياس الى الوجه وجوبا وبالقياس
الى العدم امتناعا وذلك كما ترى واما ثالثا فلان
لقائل ان يقول في المثال المذكور الاكرام هو الفعل
الدال على الكرامة مع قصد الاشعار به فالقصد معتبر
في مفهومه وكذا قصد الاشعار بالهوان معتبر في مفهوم
الاهانة فلا يتصادقان واطلاق مفهوم اهل العرف
ربما يكون على طريق المسامحة فان قيل كلام الشارح منع
وما ذكره في المثال سند خله فالكلام عليه غير مفيد ان
يقول بل كلام السيد سند منع وما ذكره في صورة
الدليل سنده والامر في مثل ذلك هين والجواب
ان هذه المناقشة لا تجدي كثيرا لانه يصدق على القيام
المذكور الفعل الدال على كرامة الاعداء وكذا الفعل
الدال على هوان الاولياء وذانك المفهومان مبدءان
للاشتقاق متغايران متصادقان مع ان احدهما
متعلق بالاولياء والاخر بالاعداء سواء كان لفظا
الاهانة والاكرام موضوعين بازائهما في عرف اللغة
ويكون مقارنة القصد شرطا لا داخلا في مفهومهما
او موضوعين بازاء المجموع المركب منهما ومن القصد

فيه تامل فان مبدا الاشتقاق هو الاكرام والاهانة لا الفعل الدال
على الكرامة وعلى الهوان وحينئذ ذانك المفهومان اشارة لاكرام الاعداء وهو
ان الاولياء خلاف صريح كلامه قدس سره ٥ حسم

فان ذلك لا يقدح في المقصود **قوله** اقول فيه ما مر
ايضا الخ اقول ايضا ما مر تحقيقه ايضا **قوله** واعترض عليه الخ
اقول المراد بالصدق حملها اشتقاق وما هو صادق
اشتقاقا على المعدوم لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان
ممكنا لم يمكن اتصاف المعدوم به لان الاتصاف
به على ما فرض كونه ممكن الوجود اما تحصيل بوجوده في الموصوف
ووجوده فيه فرع وجوده وقد فرض معدوما كيف ولو جوز
ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد
والبياض وغيرهما من الامور الممكنة المعدومة وهو سفسطة
ظاهرة كما سيذكره الشارح **قوله** لزم امكان الواجب
لانه ما ذكره هو اتصاف الموجود بالسواد المعدوم وهو ظاهر
البطلان وما نحن فيه هو اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم
ولا استحالة فيه كما سبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم
لانا نقول ما مر هو ان التزام اتصاف المعدومات
الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ليس سفسطة حتى يستغني
من البرهان في ابطاله فلما قام البرهان على امتناع ثبوت
المعدومات ظهر بطلانه وايضا الاتصاف المفروض
ههنا انما هو على وجه لا يظهر اثاره كما في اتصاف المتخيل
بالصفات المتخيلة وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف

مطلب كون السواد سوادا

بها اتصاف فيكون مظهر الآثار كاتصاف الموجود بها من
غير تفاوت في الاتصاف فان اتصاف المعدومات
والموجودات بالامكان سواء من غير تفاوت اصلا
كما يشهد به البديهة وسيجي تقريره **قوله** اذ لا يمكن ان يتحقق
لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا اقول يمكن الحكم
بان الامتناع على تقدير وجوده يتوقف على موصوفه اعني
الممتنع والموقوف على المحال محال ولما كان وجود الامتناع
محالا جاز ان يستلزم ما ينافيه كما شاع حيث تحقق
علاقة اللزوم كما ظهر ولمانع ان يمنع كون الموقوف
على المحال لذاته محالا لذاته غاية ما في الباب ان يكون
محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان انتفاء المعلول
الاول مع انه ممكن في نفسه يتوقف على انتفاء الواجب
وهو ممتنع لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف بخصوصه
يستلزم امتناع الصفة وان لم يستلزم امتناع
الموقوف عليه كليا امتناع الموقوف ممنوعة لنا
ان نقوم البرهان عليه **قوله** لانه صفة الخ لا يخفى
ان الحال قد يحتاج اليه المحل كالصورة بالنسبة الى الهيولى
فكذا الكثرة ثم **قوله** فان الصفات قد يكون عدمية
اقول التحقيق ذلك ان معنى الاتصاف في نفس الامر

الحاصل ان اتصاف المعدوم بالسلب والصفة الوجودية
بمعنى واحد ... في الوجود الخارجي
... فان اتصاف الجسم بالعدم ...
كذلك ... الموجود ...
لا لكن كاتصاف ...
منه

حاشية الاص

او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في
احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه
ومصداقه ولاشك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك
الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه
لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود
الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود
بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه
مثلا مصداق الحمل في قولك زيد اعمى هو زيد بحسب
وجوده في الخارج فانه في ذلك الوجود على وجه يصح للعقل
انتزاع العمى عنه بان يقايس بينه وبين البصر فيجده
مسلوبا عنه بالفعل ثابتا له بالقوة النوعية فيحكم
عليه بانه متصف بالعمى حكما صادقا لوجود موصوفه في الخارج
على وجه يصح للعقل انتزاع تلك الصفة عنه والحكم بثبوتها
له وظاهر ان صدق هذا الحكم لا يستدعي ثبوت امر سوى
الموصوف المعين على الوجه الخاص اذ لا حظ للسلب من الوجود
الخارجي الا انه منتزع عن امر موجود في الخارج وقس على
ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق
الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير
مبدا لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمله على الاشتقاق

فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون
وجود الموصوف في احدهما منشاء لصحة انتزاع العقل
ذلك الاتصاف منه بل ان يكون ذلك الموصوف
باعتبار هذا النحو من الوجود الواقعي الذي يعتبر مطابقة الحكم
ولا مطابقته له فان زيدا الموجود في الخارج هو بعينه
مطابق الحكم عليه بالعمى وبغيره من الصفات التي يتصف بها
في الخارج سواء كانت موجودة فيه اولا والانسان
من حيث انه موجود في الذهن هو الواقع المحكي عنه بالحكم عليه
بالكلية وبغيرها من الصفات الذهنية وهذا معنى محصل
عند العقل السليم لائق بالاتصاف بنسبه فلو اقتضى وجود الموصوف
لاقتضى وجود الصفة لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف
يستدعي مطلق تحقق الطرفين وكذا تحققه في الخارج او
في الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه لكن الاتصاف ليس
متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق
في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين في الذهن واما
استلزام الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف
في الخارج فمن حيث ان الخارج ظرف له فان معناه
كما مر هو ان يكون ذلك الشيء بحسب ذلك النحو من الوجود
بحيث يصح ان يحكى عنه بهذا الحكم فان قلت قد صرح

صح
ما لا يكون موجودا في نفسه لا يحمل على

الشيخ في الفصل الخامس من الهيات الشفاء بان ما لا يكون
موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء قلت غرضه
ان ما لا يكون موجودا في نفسه اصلا يستحيل ان يكون
موجودا لشيء وهو حق فانه كما ان المعدوم المطلق كما لا يخبر عنه
لا يخبر به وكلامنا في ان وجود الشيء لغيره في الخارج بمعنى
كون ذلك الغير متصفا به فيه لا يستدعي وجوده في نفسه
واستدعائه وجوده مطلقا لا ينافي ذلك كما اشرنا
اليه والذي يدل على ان مراد الشيخ ما ذكرنا انه استدل
على ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه قال لان معنى قولنا
المعدوم كذا ان وصف كذا موجود للمعدوم فلا يخلو اما
من ان يكون ذلك الوصف موجودا في نفسه او معدوما
فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا
كانت الصفة موجودة فالموصوف موجود لا محالة
فالمعدوم موجود هذا محال وان كان معدوما فكيف
يكون المعدوم في نفسه موجودا لشيء فان ما لا يكون موجودا
في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء هذا موضع الحاجة
من كلامه وحاصله ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه
لان الوصف المخبر به عنه ان كان موجودا في نفسه
بنحو من انحاء الوجود كان الموصوف موجودا بالاولى

وان كان معدوما مطلقا لم يكن ثبوته لغيره لان ما لا تحقق له
اصلا لا يمكن انتسابه لشيء فان قلت الوصف ثابت للغير
في الخارج فهو موصوف بالثبوت للغير فيه فيكون موجودا
فيه بناء على تلك المقدمة قلت الخارج ههنا ظرف
للثبوت الذي هو المحمول لا للاتصاف فان الاتصاف
بذلك انما هو في الذهن ولقد افضى الكلام ههنا الى الاطناب
لما وقع فيه من الارتياب والله الموفق للصواب
قوله ولا شك ان الامور العينية الخ اقول الامور
العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود
ولا المعدوم بها اتصافا تترتب عليه الآثار فانه
كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا
تترتب عليه تفرقة البصر كذلك لا يمكن اتصاف
الجسم المعدوم به ذلك الاتصاف واما الاتصاف
الذهني الفرضي كما في تخييل الجسم الابيض فيجري في الموجود
والمعدوم فانه كما يمكن تخييل الجسم المعدوم ابيض
كذلك يمكن تخييل الجسم الموجود ابيض مع انتفاء
البياض عنه في الواقع وقد سبق الى ذلك اشارة
قوله والحق في الجواب الخ لا يخفى بعد ما تقرر من ان
وجوب الواجب عينه عدم تمشي هذا الجواب كيف

ولو كان الذات علة لوجوبها لكانت متقدمة بالوجوب
على وجوبه ضرورة تقدم العلة في الوجوب على وجوب
المعلول ووجوبه تفصيله انه يكون الذات متقدمة
بالوجوب على وجوب الوجوب اذ يكون اتصاف الذات
بالوجوب متقدما على وجوب الوجوب ووجوب الوجوب
متقدم على اتصاف الذات به اذ هو عينه على تقدير
كونه من الامور العينية فيكون الاتصاف الذات بالوجوب
متقدما على اتصافها بالوجوب بنفسه ولمانع ان يمنع
تقدم وجوب الصفة العينية على الاتصاف بها وعينيته له
وان ثبت استلزام الاتصاف له ولا يخفى الحق على المنصف
قوله والصواب ان يمنع الخ قد سبق منا ما اوعطف
على هذا الموضع نفع قوله فان عدم المعلول الاول الخ
ههنا نكتة وهي ان امكان الملزوم بدون امكان
اللازم يستلزم امكان وجوب الملزوم بدون اللازم
وهو ينافي الملازمة بينهما والحل ان امكان الملزوم
انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم
بالقياس الى ذاته ولا يتوهم من ان هذا قول بالامكان
بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحيث يستوي نسبته
ذاته الى الطرفين ومانحن فيه امكانه بالقياس الى الغير

مطلب كون وجوب الصفة عين اتصاف الموصوف بها

قاعدة عدم معلول

وكان على المقصود دفع ايراد السيد فانه يقتضي تعين التقدم ولا يحكم بعينيته على طريق الحل فان المحقق عبد الحكيم [illegible] العينية كما نقله عن الشيخ ان وجود العرض في نفسه عين وجوده في الموضوع اه

[illegible]

لا لامكانه في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما قوله ولكان
ممكنا لما ذكرنا اقول في انه صفة والصفة مفتقرة الى
الموصوف وقد مر فيه كلام قوله فيحتاج الى سبب
متقدم عليه بالوجود والوجوب لقايل ان يقول جد لا
تقومه عليه بحسب الاتصاف بالوجوب مسلم واما بحسب
وجود الوجوب فلا كما مر والحق ظ لا بد له قوله والجواب
ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر
الخ قد مر تحقيقه كلام ولا باس بان نزيده بيانا فنقول
لا نزيب عاقل في ان الاتصاف ليس من الامور الموجودة
في الخارج فان الموجود في الخارج هو الجسم الابيض مثلا
ثم العقل اذا لاحظه بقوته المميزة وجد فيه جوهرا قايما
بذاته وبياضا فقايس بينهما وحصل فيه النسبة الاتصافية
وليس في الخارج الا الجسم والبياض لكنهما في الخارج
على وجه يصح للعقل الحكاية عن حالهما هناك بكون الجسم
متصفا بالبياض فمطابق الحمل ومصداقه في قولك
الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحال فيه دون
البياض القايم بغيره فانه لا مدخل له في مطابق هذا
الحمل وقد يكون مطابق الحمل ومصداقه خصوصية
الموضوع من غير مداخلة امر اخر موجود معه في الخارج

نه دا الحاشية الاتصاف الخ

لعينه ... ومن ان الوجود ... ولا يكون الاتصاف ... الوجود

... الجسم ... والبياض ... في الخارج ... الفعل ... كلام

كقولك زيد انسان فان مطابق الحمل هناك ذات
زيد فان العقل شرع منه الانسان وحمله عليه وكذا في ساير
الذاتيات وقد يكون ذاته مع امر مباين له كما في قولك
السماء فوق الارض فان المصداق ههنا ذاتهما
فقط بناء على عدم تحقق الفوقية في الخارج وكذا في ساير
الاضافات الاعتبارية واما حمل العدميات
كما في زيد اعمى فان مطابق هذا الحمل وجود زيد في الخارج
على وجه ليس مصحوبا بالبصر فليس في الخارج ههنا زيد وعمى
بل الموجود فيه هو زيد فقط الا ان العقل يحتاج في
هذا الحمل الى ملاحظة امر زائد عليه وهو البصر والمقايسة
بينهما بعدم مصاحبته لبدنه فهو من حيث انه ليس في الخارج
الا ذات الموضوع يشبه حمل الذاتيات ومن حيث
انه يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمقايسة
بينهما يشبه حمل الاضافيات فظهر ان مطابق الحكم الحمل
قد يكون ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات
الموضوع مع مبدا المحمول وقد يكون ذاته مع امر
آخر مباين له والاول يشبه حمل العدميات كما مر ولكن
ترى الشيخ يعبر عن التصديق بان يحدث في الذهن نسبة
صورة التاليف الى الاشياء انفسها بانها مطابقة

لها في عن تعين تلك الاشياء المنسوب اليها وقد قال
ان النسبة الذهنية مطابق للنسبة الخارجية فكلامه مأول
بما ذكرنا او مبني واذا تحققت ما مهدناه علم ان تلك
النسبة في ان اتصاف الذات في الخارج مثلا بصفة لا تستلزم
وجود تلك الصفة في ظرف الاتصاف ولا في انه يستلزم
وجود الموصوف فيه نعم في تحقق نحو وجود الموصوف مع بطلان
قوله ويمكن الجواب بانا لا نم الخ قد مر ما يغني بتفصيله ويوجد
في بعض النسخ بعد قوله لم لا يجوز ان يكون ممتنعا زيادة
هي قوله يعني ممتنع العدم ولا حاجة اليه بل لعله سهو
من تصرف الناظرين في الشرح فان ما هو ممتنع العدم
واجب وظاهر ان مقصود المستدل بقوله وكان
موصوفها الخ بان يكون ممكنا الامكان العام المقيد
بطرف الوجود فيشمل الواجب فلا يرد ذلك عليه انه لو اراد
الامكان الخاص لكان منعا لا نقضا اذ على هذا التقدير
يلزم وجوب الممتنع وهو افحش **قوله** والحق ان المراد
بهما الخ فلا يلزم من وجوب امتناع العدم وجود الامر المبحوث عنه
هنا اعني امتناع الوجود فلا يتم الاندفاع
قوله لانه صرح في منع الملازمة الخ انت تعلم ان الملازمة
التي ادعاها المستدل انما هي من عدم الفرق والثبوت

لنسبة الى حقيقة

في الحاشية المعلقة نقول لا يجوز ان يكون اه

نفس اتصاف الممكن

لا بين الفرق والثبوت وكلام المص يدل على منع الملازمة
من الفرق والثبوت وبين غير الملازمة التي اراد عليها المستدل
فيصير الكلام اجنبيا عن البحث خارجا عن التوجيه والظ
ان مقصود هذا القائل ان المراد ان المحقق نقض المقدم
وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس
كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقولا بحقق
نقيضه الا انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم هذا
وح يرد عليه ان دلالة هذه العبارة على ثبوت الفرق
بينهما غير ظ بل صريحها مجرد ان الفرق لا يستلزم
الثبوت والظ على هذا التوجيه ان لو فرق بين نفي
الامكان وامكان المنفي ولا يلزم ثبوته قوله لانه لا يلزم
من قطع النظر الخ ظاهران مراده انه على تقدير انتفائه
الغير يرتفع امكانه ومثل هذه المسامحة ليس بعزيز
في كلامهم قوله لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير
واجبا الخ انت خبير بان امتناع الانعكاك ح يكون
بالغير ويكون بالنظر الى ذات الممكن ممكنا فتدبر قوله
اقول فيه بحث ذكر السيد السند هذا في اثبات اصل
المدعى ولم يلتفت الى ما ذكره في دفع الاعتراض عن الوجه
الاول نظرا الى انه يكفي في اثبات الدعوى بدون

الاستغاثة بلزوم الانقلاب فلا لو ان يميك به اولا
ولم يدان هذا الاعتراض لا مدفع له بل حيث قال
الاولى ولم يقل الصواب فقد اشعر بانه يمكن دفعه
الا انه لما كان فيه تكلف وتطويل بلا طائل لم يلتفت
الى ذكره صريحا بل اومى اليه ايماء لطيفا والشارح لم يأخذ
كلامه على هذا الوجه فسرناه في الحاشية بالذهول
عن ان عدم تعدد الاستواء يدفع هذا الاعتراض
وبعجب في ذلك وانا اقضى العجب من الشارح كيف
ذهل عن ذلك وحوز نسبته مثل هذا الذهول اليه قدس سره
ثم انه تخير الاولى على الصواب مع ان الاول هو اللائق
بسياق كلامه لانه لما تم الوجه السابق لم يكن خلاف
الصواب ولو تعاكس كلاما في لفظ الاولى والصواب
لكان لكلام الشارح وجه فتدبر **قوله** او الا لتوارد علتان
على معلول واحد شخصي الخ لم لا يجوز ان يكون استقلال
الذات في علية الاستواء بل اصل عليته مشروطا
بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير لم يكن علة مستقلة
بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين
كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة
مستقلة عند الانفراد فاذا اجتمع عدد منها لم يبق

استقلال الآحاد والحق ان هذا المطلب اجلى من المقدمات كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل مجرد لا يكون ممكنا ذاتيا لان امكانه مستند تارة الى الذات بشرط انتفاء الغير واخرى الى الغير فلا نزال للغير مدخل في امكانه واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وقد تبين بطلانهما وانما الكلام في الممكن الذاتي لاني انتفاء الغير شرط لكون الذات علة تامة للامكان لا لنفس الامكان فانه متحقق سواء وجد الغير او انتفى فنسبته الى وجوده وعدمه سواء فلا يتوقف على شئ منهما لانا نقول اذا لم يكن للغير وجودا وعدما مدخل في علية الامكان كان الذات مطلقا علة تامة فلا يكون علته التامة مشروطا بعدمه وموظ والى فلا يكون ممكنا بالغير اذ لا مدخل للغير في امكانه ومما تمهد يلوح ان ما قيل في الاعدام ليس كذلك بل الحق ان علة عدم المعلول عدم احد علله وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته فهو اعم من ان يكون انتفاء الضرورة

الذاتیه معلولا لذاته او لغیره فعلی تقدیر ان یکون معلولا
لغیره لا یلزم الانقلاب لانه لیس داخلا فی الواجب
لذاته والممتنع لذاته وانما یلزم لو ثبت ان الشی لابد
ان یکون احد طرفی النسبه ضروریا له بحسب ذاته او
یکون فی ذاته علة لسلب الضروره الذاتیه وهو ممنوع لجواز
ان یکون انتفاء الضروره الذاتیه معلولا لغیره وان ارید
بالممکن الذاتی ما یکون الذات علة لسلب الضروره
الذاتیه عن الطرفین اختل حصر المواد فی الثلث اذ یصیر
هکذا الشی اما ان یکون وجوده ضروریا له بحسب ذاته او
عدمه ضروریا له کذلک او یکون ذاته علة لسلب الضرورتین
الذاتیتین ولا شک فی تجویز العقل ان یکون سلب الضرورتین
معلولا لغیره وههنا یعلم انه یمکن ان یمنع ابتداء
لزوم توارد العلتین اذ لم یثبت کون الذات علة
ویمکن اثباته بانه لو کان معلولا لغیره لکان موجب
ذاته جایزا ان یکون ممکنا وان یکون واجبا لذاته او ممتنعا
لذاته وهو محال لان امکان کونه واجبا لذاته او ممتنعا
لذاته مشتمل علی التناقض وایضا یکون علی تقدیر عدم
تاثیر الغیر فیه واجبا بذاته او ممتنعا بذاته وکلاهما
مستحیلان لان سلب تاثیر الغیر فیه امر مغایر لذاته

ولا منع لكون الشيء بسبب الغير واجبا لذاته او ممتنعا لذاته هذا والاشبه ان المص بعد ما حقق ان الشيء قد يكون واجبا لغيره او ممتنعا لغيره مع انه ليس كذلك بحسب الذات فقد تبين ان مثل ذلك لا يجوز في الامكان بان يكون بشرط كونه على حال من احواله ممكنا وبدونه ممتنعا او واجبا على قياس كون الشيء بشرط مقارنة وجود العلة او المعلول او انتفائهما واجبا او ممتنعا وبدونهما ممكنا ولا خفاء في انتفاء الامكان بالغير على هذا الوجه فان ما يفرض كونه بشرط ما ممكنا فهو لا بد ان يكون في ذاته ممكنا اذ لو لم يكن ممكنا في ذاته لم يكن بحسب حال من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب فان قلت اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة فيمكن لكونه مبدا لزيد مثلا كان بهذا الاعتبار ممكنا مع انه واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات على منوال تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات هو وجود ذاته ومع هذا الاعتبار وجود ذاته باق على وجوبه بالذات فان الواجب في هذه الحيثية يجب وجود ذاته بذاته نعم لا يجب وجود ذاته المقيدة به وهو غير واجب بذاته فما هو واجب

بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا او ممتنعا
لغيره فانه الممكن المأخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجوده ذاته هو
ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار بنفس ما هو ممكن بذاته واجبا
لغيره تامل في اطراف الكلام تحط حقيقة المقام قوله ويجي
انه ان اريد بالامكان بالغير قياسا على الوجوب
بالغير الوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة
العدم والامكان لا ضرورتهما فالوجوب بالغير هو اقتضاء
الغير لضرورة الوجود والامتناع بالغير هو اقتضاء الغير
لا ضرورتهما وذلك ظ والشارح اهمل معنى الضرورة
وفسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود والامتناع
بالغير باقتضاء الغير العدم ثم قاس الامكان بالغير عليهما
فجعله لا اقتضاء الغير الوجود والعدم وليس كذلك
على ما عرفت نعم القياس في الامكان بالذات يقتضي
ان يكون معناه ما ذكره فان الامكان بالذات
هو ان لا يقتضي الذات وجوده ولا عدمه لا ان يقتضي
لا ضرورتهما والا لكان ممتنع الطرفين لذاته ثم لا يخفى
ان المقصود بالامكان بالغير ههنا هو المعنى الاول
فلا حاجة الى الكلام الطويل الذيل المبني على المعنى الثاني
بل هو الامكان بالقياس الى الغير لا الامكان بالغير

كما اشرنا اليه قبل قوله المص وعند اعتبار بما اى الوجود
والعدم بالنظر اليهما فيه بحث لانه قد صرح ههنا بان الوجوب
بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب
بالذات ايض اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد
بقوله لا نح عنه قضيته فعلية فيلزم ان يكون الواجب
بالذات واجبا بالغير وهو ينافى قوله ومعروض ما بالغير
منهما ممكن فلا بد من تخصيص ما بالغير بالى اما مطلقا او حيث
حكم باستلزامه للامكان والثانى اظهر كيف لا والا لاحق
لو لم يكن بالغير وظ انه ليس بالذات لزم الواسطة
بين الذاتى والغيرى قوله لا حلول الصورة فيها
لانها مجردة اقول البرهان انما قام على وجود جواهر
مجردة عن المادة الجسمانية لا عن مطلق المحال اذ لم يقم
برهان على امتناع حلول تلك الجواهر بعضها فى بعض
بل ذلك محتمل كما هو المشهور وسينقله الشارح عن الامام
فى تقسيم الجواهر فالتجرد لا ينافى حلولها فى المحل مطلقا
والاولى التمثيل بالهيولى والاجسام فانها ممكنة فى ذاتها
غير ممكنة الحلول فى غيرها وكذا المحل الاخير والمركب
من الحال وذلك المحل فى الجواهر المجردة على تقدير جواز
الحلول فيها وسيجئ لهذا المقام تحقيق فانتظره قوله يصح

اخر واجيب بان العلم بالمعلول المعين لا يستلزم الخ ان اراد ان استلزامه العلم بالعلة المعينة ليس كليا لتخلفه في بعض المواد فمسلم لكنه لا يجدي في المط لجواز كون العلم ببعض المعلولات بخصوصه يستلزم العلم بالعلة المعينة وكون الامكان من هذا القبيل وان اراد انه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم به العلم بالعلة المعينة فلمانع ان يمنعه لم لا ان يقوم عليه الدليل ولو سلم فلو تلك النسخة الصحيحة وكونهما معلولي علة واحدة يدل عليه مثل ما ذكر

قوله لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها اقول الظ ان تبدل اللزوم بالاستلزام لان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على استلزامه لها لا لزومها لها كما لا يخفى ثم اقول اذا جاز كون بعض المعلولات مستلزما لعللها لزوما بينا فيستلزم العلم بذلك البعض من غير ضميمة العلم بتحقق العلة فيجوز ان يكون الامكان معلولا للافتقار ومستلزما له باللزوم البين فيستلزم العلم به العلم بالافتقار فلا يتم الاستدلال على كون الامكان علة للافتقار بما ذكره **قوله** ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب فانه يدل على انه ارتكز في طبعها ان حدوث الصوت المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضيه وهو الخشب اذ لو جاز عندها ترجح احد المتساويين بدون مرجح لجاز وجوده

ذلك الصوت بالخشب بل بدون بانقيضه مطلقا فلم يستلزم
المصوت عندها وجود الخشب فلم يتيقن قوله وعورض لا لامكان
الخ الظ ان يقول نوقض فانه لا يدل على بعض هذا المدعى بل
على نقيض مدعى آخر وهو كون الامكان علة للحاجة فالدليل
جار فيه مع تخلف المدعى عندهم قوله اجيب بان
الامكان الخ تحقيقه ان الحدوث كيفية النسبة الفعلية فيها
عن الاتصاف بالفعل بخلاف الامكان فانه كيفية النسبة
مطلقا فان قلت النسبة الفعلية ايضا ممكنة قلت نعم لكن لا يتوقف
اتصافها بالامكان على تحققها بالفعل بخلاف اتصافها
بالحدوث قوله واما الحدوث فلا يوصف بها الماهية الخ
اقول هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث
بالفعل علة الحاجة ويستبعد ان يقول به عاقل اما لو ارادوا
ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلان
هذه الحيثية لا تتاخر عن الوجود فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه
وما قيل انه اذا فسر الحدوث بذلك يلزم ان
يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا
فاقول يندفع بانه انما يلزم جواز اطلاق الحادث
عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه ولا يتوهم ان
ذلك اصطلاح جديد بل هو مشاحة في المعنى الاصطلاحي

الحكم لعلية الحدوث حيث يراد به حيثيته لانفيه علة للافتقار فتدبر ٥ حسم

يظهر ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا في
موضوع ثم فسر المتاخرون مفهوم الموجود لا في موضوع
بما هو بحيث لو وجد لكان لا في موضوع وليس هذا
اصطلاحا جديدا في الموجود على انه يمكن ان يكون المراد بالحادث
الحادث بالقوة فحينئذ يندفع هذا التوهم راسا قال
لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن اقول هذا
انما يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح
على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاؤه له على سبيل
الرجحان الصرف فلا لان الخصم لا يسلم ان ما ينافي ما يقتضيه
ذات الممكن اولويته ممتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع
انما هو في جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم
امتناع الطرف الآخر فقول الخصم لم لا يجوز ان يكون
اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث
ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح في شيء
من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته
رجحان الطرف الآخر لان الطرف الراجح في كل مرتبة
من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا يمتنع
جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فتامل
واقول في اثبات هذا المطلب ما يقتضيه ذاته رجحان

طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتصاف
بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته يستلزم امتناعه لامتناع
ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الآخر
لما عرفت في الطبقات فتدبر **قوله** وما قيل من ان الاولى حيث
الح لا حاجة الى هذا التكلف فان معنى قولهم ما يجب له
الوجود من غير التفات الى غيره ان يكون هو وحده
مستلزما للوجود وذلك لا ينافي الواسطة في اللزوم
قوله فالاولى ان يجاب الح يرد عليه مثل ما اورد
على الوجه الذي اخترعه لان اقتضاء عدم الطرف
المرجوح انما ينافي الامكان اذا كان ذلك الاقتضاء
على سبيل الوجوب بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه
واما اذا كان مقتضيا على سبيل الاولوية بان يكون
اولى بالنظر اليه فلا بل يكون عدم الطرف المرجوح
راجحا بالنظر اليه وذلك لا ينافي المطلب بتحققه
والضروري على قوله واذا جاز وقوع سبب الطرف
المرجوح الا قوله فيجوز ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن
ان المفروض اقتضاء ذات الممكن اولوية ذلك الطرف
على سبيل الاولوية بمعنى انه يكون ذلك الطرف
اولى بالنظر الى الممكن واولويته اولى وكذا اولويته تلك

الاولوية لا حيث ينقطع الاعتبار فيجوز زوال ذلك
الطرف بالنظر الى الذات جواز امر جحا والحاصل
ان الاولوية كما يكفي في وقوع احد الطرفين يكفي في وقوع
الاولوية اذ لم يثبت بعد ان الممكن لا يكون احد طرفيه
اولى بالنظر الى ذاته ولا استحالة في جواز زوال مقتضى
الذات اذا كان اقتضاؤه له على سبيل الاولوية انما
يستحيل اذا كان على سبيل الوجوب ويلوح بادنى تأمل
ان هذا الوجه قريب المأخذ جدا مما اخترعه **قوله**
وان لم يمتنع توقف وقوع الطرف الراجح الى قوله
فلا يكون ذلك الرجحان كافيا لقائل ان يقول كما ان
الماهية تقتضي اولوية الطرف الراجح تقتضي اولوية عدم سبب
المرجوح فلا يتوقف وقوع الراجح على امر خارج عن الذات
وما هو مقتضاه لا بد لنفيه من دليل وفي على قوله فلا
يكون ذلك الرجحان كافيا انه على تقدير وقوع سبب
الطرف المرجوح لا يبقى الرجحان فاحتياج وقوع
الطرف الراجح الى عدم سبب الطرف المرجوح
لا يدل على عدم كفاية الرجحان وانما كان دالا عليه
لو بقي الرجحان ولم يقع الطرف الراجح اذ الكلام
في انه بعد تحقق الرجحان لا يكفي في الوقوع **قوله** فرضنا

وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى اقول الممكن
مايكون وجوده وعدمه جائزا نظرا الى ذاته لاما يجوز وجوده
تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا
كما في الزمان فلا يلزم من استلزام وقوعه تارة وانتفائه
اخرى للمحال استلزام امكانه لذلك المحال لانه انما لزم من
المفروض الذي لا يلزم الامكان وايضا هذا الدليل
لا يجري في الامور الآنية فلا يثبت به الدعوى بالكلية فافهم
قوله ولقائل ان يقول لقائل ان يقول مثل هذا يجري
على تقدير التساوي ايضا فان مقتضى التساوي هو الاحتياج
الى مرجح ما فلم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح عدم السبب
المذكور فان تمسك في دفعه بدعوى الضرورة في ان
المحتاج الى غيره في الوجود لا بد له من مؤثر موجود ولذا
حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول بخلاف
غيرها من العلل وان غير العلة الفاعلية لا يكون علة تامة
بسيطة امكن دفعه على تقدير الاولوية بهذه الدعوى
ايضا بان يقال اذا ثبت احتياجه الى الغير ثبت احتياجه
الى مؤثر موجود لحكم تلك المقدمة فان قلت بديهة العقل
انما تحكم بتلك المقدمة في الطرفين جميعا وجودا وعدما قلت
له ان يقول اذا جوز تم ذلك على تقدير الاولوية فلم لا يجوز

على تقدير التساوي ولا بد لذلك في بيان والتفصيل ان الراجح
المحتاج اليه ان كان فاعلا له لزم تجويز تاثير المعدوم
في الموجود وان لم يكن فاعلا له لم يكن له فاعل لان ذاته
لا يمكن ان يكون فاعلا له لما سيأتي في كون الوجود عين الواجب
فيلزم استغناء الممكن المحتاج الى الغير في الوجود عن المؤثر
الموجود وهو يقدح في اثبات الواجب على تقدير التساوي
ايضا على ما سيتبين فقوله لما جوزتم الخ مندفع بان غرض المستدل
انه على تقدير الاولوية يحتاج الى غيره فيلزم احتياجه
الى فاعل موجود بواسطة تلك المقدمة التي لولاها لم يتمشى الا
على تقدير التساوي ايضا **قوله** مدفوع بان الممكن المفروض ليس
معلولا لشيء الخ كيف لا يكون معلولا لشيء وقد فرض توقفه
على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير معلول له ولكنه
اراد بالشيء الموجود يعني ليس معلولا لموجود حتى يكون عدمه
مستندا الى عدمه بل هو معلول لعدم فيكون عدمه مستندا
الى وجوده ثم لا حاجة الى ذلك والى قوله ولا استحالة
في ان يكون العدم اثر الموجود بل يكفي ان يقال يجوز ان يكون
الخارج الذي يحتاج اليه الوجود انتفاء المانع كما هو
المقرر عندهم فلا يلزم الاحتياج الى موجود والتحقيق
ان علة العدم عدم علة الوجود اما بجميع اجزائها او بعضها

ولما كان من جملة اجزائها انتفاء المانع فانتفائها قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء المستلزم لوجود المانع فان قلت هذا ايض انما يتم اذا جوز كون العدم اثر الموجود اذ لو لم يجز لم يمكن استناد عدم المعلول الى وجود المانع قلت ليس كذلك فان عدم المعلول مستند الى عدم العلة ووجود المانع امر مقارن لعدم العلة وليس علة ثم لو سلم استلزامه له فلا يتوقف البيان عليه اذ يكفي فيه كون انتفاء المانع مما يتوقف عليه وجود المعلول في الجملة وهو معلوم مقرر **قوله** فليفرض وقوعه معها تارة وعدمه اخرى فيه مثل ما سبق في الاولوية الذاتية مع زيادة هي ان بعد تسليم جواز وقوعه تارة وعدمه اخرى بالنظر الى ذات الممكن يمكن ان يقال انه ممتنع بالنظر الى الرجحان الناشي من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذينك الوقتين امتنع تخصيص احدهما بالوجود والآخر بالعدم من غير مرجح آخر فالمحال انما يلزم من وقوعه في بعض الاوقات دون بعض فيكون محالا ولا يلزم منه استحالة انتهاء الرجحان الى حد الوجوب لان نقيض احد الطرفين اعم من ارتفاعه بالكلية ومن ارتفاعه تارة ووقوعه اخرى ولا يلزم من امتناع

الاخص امتناع الاعم حينئذ يلزم وجوب الطرف المقابل
والحاصل يمكن ان يقال ان العلة كما يقتضي رجحان احد الطرفين
يقتضي رجحان وقوعه في جميع اوقات الرجحان على وقوعه
في بعض اوقاته دون بعض فلا يحتاج الى مرجح آخر ويكون بمعنى
الاقتصار كما سبق كون ذلك اولا بالنظر الى العلة لا بمعنى
الوجوب اذ لم يثبت بعد ان الشيء ما لم يجب لم يوجد
فيجوز ان يوجد المعلول بالاولوية التامة الناشية من العلة
ويكون الاولوية حاصلة في اولوية تلك الاولوية وهكذا
الى حيث ينقطع الاعتبار كما انه على تقدير الوجوب
ينقطع تسلسل الوجوب بانقطاع الاعتبار ولا يخفى
جريان مثل هذا الوجه في الاولوية الذاتية ايضا فاحسن
التامل **قوله** لئلا يلزم التسلسل اللازم في عدم الانتهاء
الى الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه
في بعض اوقات المرجح دون بعض الى مرجح آخر ثم على فرض
وقوعه في بعض ذلك البعض دون آخر الى مرجح ثالث
وهكذا كلما فرضنا وقوعه في جزء من اجزاء وقت
المرجح دون جزء آخر يزيد مرجح ومن البين انه لا يجتمع تلك
التقادير باسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات
الغير المتناهية في الواقع وذلك ظ ولو سلم فيجوز

ان يكون المرجحات امورا عدمية وان سلم فبطلانه مم
لانها غير مترتبة بل انما يلزم توقف المعلول على المرجحات
الغير المتناهية لا توقف بعض آحادها على بعض والاولى
ترك ذكر التسلسل لتمام المقصود بدونه اذ الحاصل
انه لو كفى الاولوية الخارجية لامكن وقوعه تارة وعدمه اخرى
ولو امكن ذلك لزم اما ترجيح احد المتساويين او عدم
كفاية ما فرض كفايته وهما محالان فكذا المقدم الاول وهو
الكفاية واذا لم تكف الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب
وهو المط **قوله** فاندفع ما قيل الخ يمكن ان يقال المقصود ان وجوب
الفعليات يقارنه جواز العدم في الجملة كما في الممكنات
فيندفع ذلك ويكون الوجوب باقيا على عمومه كما ذكره
الشارح فيسلم اجزاء كلام المتن من غير اضطراب
قوله هذا يدل على ان المراد الخ لا يقال هذا على الذي قرر لان
مقارنة الوجوب اللاحق للعدم في الجملة صادق لا بل
ان اريد بوجوب الفعليات جميع افراده انتقض
بالواجب ووجوب العدم وان اريد بعض افراده
وهو وجوب وجود الممكنات ترجع الى التوجيه الشارح
لانا نقول المراد بوجوب الفعليات هو الوجوب
اللاحق كما اشير اليه والمعنى ان الوجوب اللاحق

بل مع الحق في الاول يصح وجوب العدم لانه يقارن جواز عدم العدم الا انه الغير متعلق به وايضا في دفع الشبهة المذكورة ... منه

قد يقارنه جواز العدم فالوجوب باق على اطلاقه كما

قوله وتحقيقه وجوب آخر الا ان مادة المقارنة محصو

وح القضية طبيعية او تختار الشاني وتقول انه لا يرجع الى

الشارح لان الوجوب اللاحق باق على اطلاقه والحكم

جزئي لاتي لا تبحث في العلوم عن الطبيعية والجزئية لانا نعول

كثيرا اما يورد المص القضايا في صورة الطبيعية والجزئية كما في

قوله ثم العدم قد يعرض لنفسه وقوله والوجوب شامل

للذات لا بغيرهما في النظاير التي لا تحصى **قوله** اراد بها

التمثيل لا الحصر فان الحكماء الى ما يطلبه المص موافقا في احتياج الحادث

الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي

بدون المادة فلا يتم الاستدلال به على ان ليس هذا

القيد للحصر اذ الحوادث عند المص كما لا يحتاج الى المادة

لا يحتاج الى الاستعداد فلعله انما يتحقق الاستعداد

عنده في بعض الحوادث وهو المركبات ثم ان الحصر على

مذهب الحكماء مراد البعض ما دريا لمنع المراد ههنا وليس

بمركب والصواب ان يعلم يد الحصر لثبوت الاستعداد

في البسائط كالنفوس وبسائط الصور والاعراض **قوله**

ولا عكس فان الاب مقتبا لي ابنه الى اذا اخذ الاب

في حيث الاضافة لي ابنه مادة اقترانه الحادث الزماني

بحث النقض

عن الحادث الاضافي فلكن القديم الزماني من حيث
عدم مقارنته للحادث مادة افتراق القديم الزماني
عن القديم الاضافي فتحمل النسبة المذكورة بين العدمين
اتفاقا وتصير النسبة العموم من وجه فالاولى ترك هذا التكلف
وجعل النسبة بين الحادثين المساوات في الصدق فان كل
حادث اضافي فهو حادث زماني وكل حادث
زماني فهو حادث اضافي بالنسبة الى القديم الزماني قوله
ولا تصور مانع فان قلت عدم امكان المانع لا يوجب
ان يكون الفاعل وحده علة تامة فانا نعلم انه لو كان
هناك مانع لم يتحقق فانتفاءه جزء من العلة سواء امكن
تحقق المانع او لا غاية ما في الباب ان يكون انتفاء
المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم دخوله في العلة
قلت اذا لم يكن المانع بمعنى انه يمتنع ان يتصف شيء من
الاشياء بالمانعية لم يكن انتفاءه جزءا من العلة فانه قد رجع
الى سلب المانعية وامتناعها فلا يحتاج المعلول الى انتفاء
شيء من الاشياء اذ لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان الاتصاف
بالمانعية ممكنا لكنه غير موجود لكان انتفاءه جزءا من العلة
كما ان ارادة الفلك للسكون مانع عن الحركة في نفس
الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون انتفاءه جزءا من العلة

وعليك بالتامل وبالجملة العقد لا يقبض عن ان يكون شيئا
بالذات يوجب امرا غير مداخله امر آخر في العلية
له ولا دليل على استحالته بل التفتيش ربما يوجبه وكونه على تقدير
تحقق المانع غير موجد لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلية
لجواز ان يكون لازما للعلة مع عدم توقف التاثير عليه فليس
كل ما لا يكون المع موجدا على تقدير وجوده يتوقف المع على انتفائه
قوله اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ اقول بل صرح
بذلك في الهيات الشفاء في بحث التقدم قوله واعلم ان
هذين التقدمين فان قلت فلم عدهما نوعين من التقدم
ولم يكتفوا بعد القدر المشترك لينحصر التقدم في الاربعة
على ان تقليل الاقسام مطلوب قلت الذي يعلم من الشفاء
ان القدر المشترك بين التقدمات هو ان يكون للمتقدم
من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون ذلك الشيء
للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم وهذا المعنى مشترك بين جميع
التقدمات على سبيل التشكيك مثلا في التقدم بالمكان
ما هو اقرب الى المبدا المحدود يكون له ان يلي ذلك المبدا
حيث ليس يليه ما بعده وما بعده لا يلي ذلك المبدا الا
وقد يليه الاقرب ثم جعل نفس المعنى كالمبدا المحدود
فما كان له مبدا ليس للآخر وليس للآخر الا ما لذلك

حاشية تقدم
اعلم ان عبارة الشيخ ان اطلاق
التقدم على هذه المعاني بحسب العرف
الاصطلاح فيكون تارة بوضع
لهذا العموم والاخر والاولى
ويعلم من كلامه ان القدر
المشترك بينهما بعده كما صرح
قلت ليخص ذلك ال
المعنى عنه ويطلق
التقدم في الاصطلاح ويطلق
المعنى الاعم المشكك وعلى
المعنى الاخص بخصوص
الاقسام المذكورة
تم منه

الاول جعل متقدما في ذلك الشيء كالفاضل بالنسبة الى المفضول لكن
والرئيس بالنسبة الى المرؤوس فان الاختيار يقع للرئيس
وليس للمرؤوس حين وقع للرئيس اولا ثم يتحرك باختيار الرئيس
ثم نقلوا ذلك المعنى الى ما يكون هذا الاعتبار بالقياس
الى الوجود فجعل الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن
للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول متقدما
على الآخر مثل الواحد فانه يمكن وجوده بدون الكثير ولا
يمكن وجود الكثير بدون ان يكون وجوده قد وقع ثم يعلم
منه الى حصول الوجود من جهة اخرى بان يكون شيئان
وجد احدهما الآخر وجد وذلك الآخر ليس منه
بل من نفسه او من ثالث فلذلك الاول وجوب الوجود [illegible]
لا من ذاته كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح فالمعنى الذي
فيه التفاوت في كل قسم من اقسام التقدم مختلف مثلا
في التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت
وهو ملاك التقدم وهو نفس الوجود فان الواحد من حيث
انه واحد يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير
الا وقد صار الواحد موجودا ولا يتقدم على الكثير
فاصل الوجود هو المعنى الذي يحصل للمتقدم ولم يحصل
بعد للمتأخر وهو لا يحصل للمتأخر الا وقد حصل للمتقدم

للمرؤوس وانما يقع صح

ولذلك قال الشيخ وقد حد بانه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود وفي التقدم بالعلية هو الوجوب باعتبار وجوبه لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت هناك في ان احدهما يجب حيث لا يجب الآخر والآخر لا يجب الا حيث يكون قد وجب الاول فان وجوب الثاني من وجوب الاول وفي الاول التفاوت في ان احدهما يوجد حيث لا يوجد الآخر والآخر لا يوجد الا حيث وجد الاول فيكون نحوا آخر من التقدم الا انه يجمعهما معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود اعم من ان يكون بحسب اصله او بحسب كيفيته والحاصل ان اختلاف انحاء التقدم تابع لاختلاف المعاني التي فيها التقدم وذلك المعنى مختلف في التقدم بالطبع والتقدم بالعلية ومن ثم علم انه لا بد في التقدم بالعلية من ان يكون علة موجبة للمعلول كما صرح به الشيخ في هذا الموضع ولا يلزم ان يكون قريبة يظهر جميع ذلك على راجع الشفاء بشرط سلامة الفطرة واستقامة الفكرة والله الموفق **قوله** والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء قال فيه وههنا قسم للمتقدم مشهور وذلك هو المتقدم بالعلية فان السبب متقدم على المسبب

قوله لصاحب المحاكمات ... البعيدة ايضا قد توجب ويستلزم المعلول

ولو كان لا يوجد احدهما الا وقد وجد الآخر ليس
احدهما متقدما بالطبع على الوجه المذكور من المتقدم
بالطبع ههنا وان كان قد تقع المتقدم بالطبع على المتقدم
بالعلية وبالذات هذا عبارته وهو ظاهر في جواز اطلاق
التقدم بالطبع على القدر المشترك لكن لا دلالة على تخصيص
التقدم بالذات بالتقدم بالعلية بل الظاهر انه اراد
بالتقدم بالذات ههنا ما هو المشهور باسم التقدم
بالطبع فان العام اذا قرن بالخاص كان المراد منه
ما عدا ذلك الخاص فيكون معناه قد يحمل المتقدم بالطبع
على المتقدم بالعلية والقسم الآخر من التقدم بالذات
فيكون معناه القدر المشترك بينهما ولعل الشارح
تبع العلامة في شرح الاشارات جعل قوله وبالذات بيانا
لقوله وبالعلية واستفاد اطلاق التقدم بالطبع
على القدر المشترك وحمله تارة على القسم المشهور
واخرى على التقدم على التقدم بالعلية كما علم في كلام الشيخ
وحمل كلام المص على انه قد تقع اي يحمل على المتقدم بالعلية
الص فيكون معناه القدر المشترك بينه وبين المعنى المشهور
وهو كما ترى ثم هذا المنقول يؤيد بعض ما شيدنا
معاقده لذي التامل الصادق **قوله** سواء فرضنا

بیان مذهب البعض

لها وجود ام لا احتياج المعلول الى العلة اما في الاتصاف
بالوجود كما هو مذهب البعض او في ذاته بمعنى ان ذاته
تابع لغيره بان يكون اثر العلة نفس الذات والاتصاف
بالوجود امر ينتزع العقل من تلك الذات كما ذهب
اليه آخرون فيكون في الاول اثر العلة هو الاتصاف
وفي الثاني نفس الذات بمعنى ان نسبة الذات
الى العلة نسبة الاتصاف الذي يجعله الاولون اثر
العلة في انه بنفسه تترتب عليها لا من حيث اتصافه
بصفة وسنفرغ لتحقيق الحال فيهما والمقصود انه على الوجهين
لا فرق بين الاجزاء وغيرها اما في الاول فلان
القائلين به لا يجوزون توقف الذات على غيره باعتبار
ذاته بل باعتبار الاتصاف بالوجود فان جوزوا ذلك
فقد رجعوا الى المذهب الاخير واما في الثاني فظ
فان جميع العلل يتوقف عليها الذات غاية ما في
الباب ان الجزء تحتاج اليه في الوجودين بالضروره
بخلاف غيره فانه قد يحتاج اليه في وجود دون اخر فسمي
الاول علة الذات والثاني علة الوجود كما سموا
لازم الماهية باعتبار كل الوجودين لازم الماهية
ولازمها باعتبار وجود خاص لازم ذلك الوجود

قوله او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب الخ فالسابق بالرتبة اما نفس المبدا المفروض او ما هو اقرب اليه فان الترتيب اعني الوقوع في المرتبة يشملهما قال الشيخ في قاطيغورياس السابق المتقدم بالرتبة على الاطلاق هو الشي الذي ينسب اليه اشيا اخرى فيكون بعضها اقرب منه وبعضها ابعد واما بعد المطلق فذلك ما هو اقرب المنسوبين الى هذا المنسوب اليه قوله لان اجزاء الزمان متشابهة وفيه في الحقيقة فيه نظر اذ هذا بعينه ينفي ان يكون تقدم بعضها على البعض لذواتها وما سيذكره الشارحون عند قوله ولا يحتاج الحادث الى مادة ومدة من ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي ومع تعذر انهما لو وجدا فيه كان احدهما متقدما على الآخر وما ذكره السائل انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها متصفا بالتقدم وبعضها بالتاخر لا يجدي نفعا لان كون احدهما بحيثية والآخر بغيرها لا يستند الى الماهية المشتركة ولا الى التشخص بعين ما ذكر في العقلية فان قيل يكفي اختلافهما في التشخص المفروض بناء

على ان التقدم متحقق على فرض وجوده مما فللسائل ان يقول يجوز
ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى العلية على ذلك
الفرض وليشد الاختلاف في العلية الفرضية الى الاختلاف
في الشخص المفروض سواء بسواء **قوله** اقول مدفوع بان
ذلك غير لازم الخ لعل غرض هذا القايل ان تقدم بعض
اجزاء الزمان على بعض انما هو باعتبار عدم اجتماعهما
والتقدم بالذات ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار الوجود
فهما نوعان متغايران على ان الامر انه ربما اجتمعا في شيء
واحد كالعلة المعدة فانها من حيث انها لا تجامع المعلول
متقدم عليه بالزمان ومن حيث انها يحتاج اليه المعلول
متقدم عليه بالطبع وذلك لا يخل بالمقصود وهو تغاير
المتقدمين فاجزاء الزمان لو فرض ان بينها تغايرا
في الوجود وتقدما بالطبع بذلك الاعتبار ففيها
ايضا نوع آخر من التقدم وهو الذي يعتبر فيه عدم
الاجتماع والكلام في هذا التقدم **قوله** السبق بالرتبة
هو عبارة عن كون السابق اقرب الى مبدأ ما فيه اختلاف
انواع التقدمات باختلاف المعنى الذي فيه التقدم
ولا شك ان ذلك المعنى في التقدم الرتبي هو كونه مبدأ
والقرب من المبدأ وفي الزماني غيره ولذلك يكون

المتقدم بالزمان من حيث انه متقدم بالزمان يمتنع مجامعته مع المتأخر
بخلاف المتقدم بالرتبة فانه ان لم يجامع المتأخر كان
ذلك من حيثية اخرى هي نوع آخر من التقدم وهذا يوجب
كون ذلك التقدم قسما آخر **قوله** لوجب ان يكون سبق
العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا اللازم من
ذلك ان يكون للعلة المعدة سبق زماني وهو حق لا اختصاص
بسبقه في الزمان **قوله** واما ثانيا فلان انقطاع السؤال
عند قولك الخ لا يخفى انه اذا تخيل قطعة من الزمان يجزم
العقل بمجرد هذه الملاحظة بتقدم بعض اجزائها على بعض
مثلا اذا لاحظ العقل بمعونة الوهم الزمان الممتد قدر
يومين مثلا على الوجه الذي يحدث عليه يجزم بمجرد ذلك
بتقدم احدهما بخصوصه على الآخر حتى لو قيل كان تلك
الحادثة في ذلك والاخرى في ذلك الآخر انقطع السؤال
وعلم ان احدهما امس بالنسبة الى الآخر والآخر غد له وذلك
لا ينافي عدم الجزم بالتقدم اذا لاحظه لا بخصوصه بل على
وجه آخر فالمناقشة المذكورة مؤاخذة لفظية اذ الغرض
ان السؤال ينقطع عند الانتهاء الى الزمان اذا لاحظ بخصوصه
على الوجه الذي هو موجود على ذلك الوجه او يرتسم عليه
في الخيال على ما يحققه مثلا اذا لاحظ الانسان زمان

كونه في شغل معين بعلم بمجرد هذه الملاحظة تقدم بعض اجزاء الزمان
ذلك على بعض حتى لو قيل له تولد زيد كان مع ذلك الجزء
المعين اكتفى بذلك ولم تقل لم كان ذلك الجزء متقدما
على هذا الجزء غايته انه عبر عن احد الجزئين بالامس وعن الثاني
بالغد ولم يرد بذلك اسناد الجزم بلا وصف الامسية
والغدية بل لا ذاتيهما المتصورين بخصوصهما **قوله** ولو سلم
فانما يدل على كونه عرضيا اوليا اه لو كان هناك واسطة
في الثبوت لصح السوال لم وان كان بديهي الثبوت
وذلك ظ لان بداهة الاتى لا ينافي السوال لطلب
اللم **قوله** والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط قد علمت
المعنى المراد في التقدم المشترك بين اقسامه على ما نقل في
الشفاء فلا يرد انه ان اريد بالتقدم المعنى اللغوي فذلك
غير حاصل في الشرف وان اريد به معنى آخر لا بد من بيانه
ولا حاجة الى الاعتذار بان زيادة الفضل والشرف
سبب للتقدم في المجالس غالبا فانه مع عدم جريانه
في غير الانسان وكون المتقدم بالشرف جاريا كثيرا
في غيره يجعل عده تقدما مجازا او الامور التي لها علاقة
بانقسام التقدم مصححة لاطلاق التقدم عليها مجازا
كثيرة فلا وجه لتخصيصه من بينها بجعله قسما براسه **قوله**

ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة انما يلزم ان لا يكون لها تقدم بالزمان عليه لا ان لا يكون لها تقدم عليه بغير الزمان اذ لا منع من اجتماع عدة اقسام من التقدم في شيء واحد كالتقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة للفلك بالنسبة الى الحوادث العنصرية قوله فالاولى ان يق فح هذا اي حل العلة المعدة في التقدم بالطبع وحرج عن التقدم بالزمان فيلزم على ظاهره ان لا يكون لها تقدم بالزمان وذلك ظ البطلان والحل على الاعتبار الحيثية فان هذا التقسيم بالحقيقة للتقدم وح فلا خلل في التقسيم الاول ايض قوله ولا في المعية الزمانية على راى المتكلمين الخ لما كان الزمان عند المتكلمين هو المتجدد المعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة واما الحكماء فلما جعل التقدم والتاخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذواتها فالمعية الزمانية لا يتصور عندهم في اجزاء الزمان اصلا واما في غير اجزاء الزمان فيحقق المعية الزمانية الغير الحقيقية كما للحوادث المجتمعة واما المعية الزمانية الحقيقية فلا برهان على نفيه ولا على اثباته فهو محل نظر وكذا المعية الذاتية عند المتكلمين لاحتمال تحققها في غير اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشارح

ولو قيل يتحقق المعية الذاتية عند المتكلمين بين المتضايفين لم يبعد
ولا يتوهم ان بينهما معية زمانية حقيقية على مذهب الحكما
فان المعية الزمانية بينهما لوقوعهما في زمان واحد على ما بين
ان ذاتيهما يقتضيان الوقوع في الزمان الواحد
فلا يكون المعية بينهما لذاتيهما على نحو كون التقدم والتاخر
الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذواتها **قوله** او نقول
المتكلمين الخ لما كان الظاهر ان منشأ وهم القائل ان انحصار السبق
الذاتي في اجزاء الزمان يقتضي انحصار المعية الذاتية فيها
تعرض لنفيه والا فلا توقف للغرض عليه فتدبر **قوله** لان
الاحتياج الى العلة الخ اما لان الاحتياج اليها ضروري في كل
معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغنى عنه بعض المعلولات
واما لانها بعد الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غيرها فلسائر
فيه ثم في ترتيب كون الترتيب المترتب عليه اكمل
على ذلك **قوله** اذ يجوز في هذه الثلثة الخ فيكون السبق فيها
اشد واقدم فيكون اولى اقول هذا العذر بتمامه يدل على
اختلاف حصول السبق لمعروضاته وكون السابق
مقولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق مقولا بالتشكيك
على المقدمات كما ان بعض المقادير قد يلزم بعض الاجسام
بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم منه كون المقدار

تخصيص بعض السبق

مقولا على القادر بالتشكيك فان قلت مفهوم المشتق
المطلق كما ستحقق هو ان يكون للشي معنى حيث ليس للآخر
ولا يكون للآخر الا حيث يكون له وذلك المفهوم في المشتق
الذاتي اقوى لانه لا يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس
للآخر ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعنى مرتبة وجود العلة
ممتنع على ان يكون المرتبة قيدا للوجود وظرفا له
لا ظرفا للامتناع بخلاف وجوده في زمان وجود العلة فانه
ممكن وكذلك في ساير انواع المشتق وان لم يكن هذا المعنى
للمتاخر من هذه الحيثية لكنه يمكن ان يكون له فيكون
السلب الذي هو جزء معنى المشتق في الاول اتم فيكون المشتق
فيه اقوى قلت هذا لا يقتضي ان يكون اطلاق المشتق
على اقسامه بالتشكيك كما ان كون خط ازيد من خط لا يقتضي
ان يكون اطلاق الخط عليهما بالتشكيك وكذا كون سواد
اشد من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد عليهما بالتشكيك
على ما مر تفصيله فتذكر **قوله** وانما الاشكال في التقسيم الثاني اه
يمكن ان يقال انما يلزم الاشكال اذا جعل قوله او بحسبهما
عطفا على الزماني والمكاني حتى يكون صفة للعارض اما
اذا جعل عطفا على العارض فلا لان العارض لا يجب
عليه فيكون المعنى لعارض زماني او عارض مكاني او بحسبهما

والقسم الاخير اعم في العارض الغير الزماني والمكاني وفي
الذات فيدخل التقدم بالذات لكن الظاهر انه غير
مقصود المص فان الفصل بهذين العارضين من بين اسباب
التقدم ركيك على انه يصير كلاما خاليا عن فايدة تقييدهما
لان محصله ح ان التقدم اما بسبب العارضين او بغيرهما
اي شي كان **قوله** احدهما هو المسمى بالزماني قد لي حمل
الحقيقي في كتاب الفن على الحقيقي اللغوي الذي هو مجاز في عرف
الفن بعيد فالاولى هو الوجه الاول **قوله** لامتناع الخلو
منهما يعني ان العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو من القديم
والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم التسلسل
وعلى هذا المعنى قوله في القدم والحدوث الاصطلاحيين
لانه لا يمتنع الخلو منهما انهم لم يتكلموا ذلك فيهما فلا يدعي
ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان
واما اذا اعتبر فلا يكون منهما منع الخلو فلا يلزم التسلسل
ولعل الغرض من ذلك ان كون الزمان حادثا زمانيا
لا يقتضي وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان في القدم
والحدوث الزمانيين **قوله** والمراد ان اعتباره مستلزم
التسلسل يمكن ان يجعل القرينة على هذه العناية ما ذكرنا
من ان غرضه ان يبين عدم استلزام حدوث الزمان

لا يخفى ان هذا المعنى كما انه حقيقي في اللغة كذلك حقيقي في عرف اهل الفن فالاولى ترك الوصف بقوله الذي هو مجاز في عرف الفن ثم لو حمل الحقيقي على الحقيقي العرفي ليشمل الذاتي ايضا وهذا ايتوجه على الوجه الاول ايضا فتامل ٥ حسم

الحدوث

وقوعه في زمان آخر كما انه لا يستلزم قدمه عند الخصم وكذلك
قوله فيحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج
الى بيان الا انه لم يكتف الحكماء في ذلك لان معنى الحدوث عندهم
وهو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية
اعم في الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك لفوتوا المعنى
المتعارف في الحدوث بالكلية وكان اطلاق الحدوث
عليه مجرد اصطلاح **قوله** وقال الحكماء في بيانه الى ما ذكره
الشيخ في الهيات الشفاء في بيان ذلك من ان قال
للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس
اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم في الذهن
بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره
فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات
هذا كلامه ويتوجه عليه ان المعلول ليس له في نفسه
ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا
ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة
وللشيخ في هذا المطلب وجه آخر وهو ان وجود المعلول
لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة
الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ويرد عليه
مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي

ان لا يكون في مرتبه وجود العله الوجود ولا ان يكون له في تلك المرتبه العدم فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبه الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت انه ليس له الوجود في تلك المرتبه ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبه سلب وجوده فيها على طريق نفي المعتقد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبه اعني نفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبه كما في الامور التي ليست بينها علاقه العليه والمعلوليه فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عن وجود الاخر ولا متقدما عليه لا يقال كما ان المتاخر بالزمان يتصف بالعدم في زمان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالمرتبه متصفا بالعدم في مرتبه وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلو في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو محال واما سلب الوجود عنه في مرتبه بعينه فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبه على ان يكون المرتبه ظرف الاتصاف بالعدم فان خلو المرتبه عن النقيضين

ارتفاع النقيضين في المرتبة

بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة عن حد بل واقع كما مر
تحقيقه وقد تلخص من ذلك البحث ان الممكن ليس له في المرتبة
السابقة الا الامكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة
العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي
بهذا المعنى تم والا فلا ثم لقائل ان يقول تقدم لو عدمه
بالامكان بالذات على وجوده كما ادعيتموه لكان متقدما
عليه بالطبع اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية وما
بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة التامة
البسيطة وهو خلاف مذهبهم ويمكن الجواب عن ذلك بانهم
ارادوا بالعلة مما يحتاج اليه المعلول في وجوده في نفس الامر لا خارج
وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة
له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر ولذلك
صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة **قوله** لكن لا يمكن
اجراؤه في التقدم الذاتي يمكن ان يق لو وجد القدم الذاتي
لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون
موجودا في مرتبة وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك
المرتبة حادثا ذاتيا سف وانت مما سبق في تحقيق
الحدوث الذاتي قادر على حل هذا وامثاله فتبصر
قوله ويمكن ان يق الخ هذا انما يتم لو سلم ان هذا الكنه

ح تحقيق هذا الكلام في اوائل مبحث العلة والمعلول

قوله ولا يجدي المناقشة منحية على عبارة الشارح الاصفهاني حيث
قال لو كانا عقليين يلزم التسلسل يعني ما ذكرتم واشار
بذلك الى ما ذكره في الدليل على امتناع وجودهما في الخارج
فهو انهما لو وجدا فالموجب في القدم اما قديم او حادث
اذ لا واسطة بينهما والثاني بط والا يلزم حدوث القديم
والاول يوجب التسلسل وكذا الموجب في الحدوث اما
حادث او قديم والثاني بط والا يلزم قدم الحادث
والاول يوجب التسلسل فان ذلك لا يجري على تقدير
كونهما عقليين لان ما ليس موجودا في الخارج ليس قديما ولا حادثا
بناء على معناهما الاصطلاحي فلا محيص عنه الا بان يراد
بهما ههنا هذان المعنيان الغير المصطلحين وهو مع انه خلاف
الاصطلاح يخرج الدليل الساتي فلا يصح قوله يعني ما ذكرتم
وما اورد المناقشة انما اوردها على ذلك الشارح واجاب
عنها بما مر وتسامح في مخالفة الاصطلاح وظ لفظه هو
ما ذكره هذا الشارح بعينه فلا ايراد عليه قوله اول ما فيه
بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى اجزاء العقلية
مغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فظ
واما الثاني فلصحة الحمل بوجود بينهما واحد ومفهومهما اثنان
فوجودهما غير مهيتهما وايضا قد ثبت ان الواجب لا مهية له

و را را الانية كلام و معنى ذلك انه شخص بسيط لا تحلله
العقل الى مهية وتشخص ولا الى مهية ووجود اذ لو كان له مهية
كلية لم يكن من حيث هو مهية موجودا بل احتاج الى امر آخر
به تحصيل تشخصه فلا يكون وجوده عين مهيته ولو كان هوية بسيطة
ولكنها غير وجوده لاحتاج اتصافه بوجوده الى علة فاما
ان يكون علته نفس الهوية او غيرها وكلاهما محال على ما فصل
في مقامه والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء
آخر اصلا سواء كان جزءا له او مفروضا له اذ على التقديرين
يكون وجوده وصفا لغيره بمعنى انه يكون هناك شيء موجود
وكل ما هذا شانه فهو ممكن كما مر وتذكر هناك المقدمات
السابقة في تحقيق كون الوجود عين مهيته ينفعك جدا **قوله**
والظاهر لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين لا يرد
هذا على الدليل الاول الذي اوردناه كما لا يخفى **قوله** فلا يحصل
منها حقيقة واحدة محصلة ربما يمنع ذلك والمستند السرير
المركب في قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور ودعوى
انها مهية اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة
الا ان يبين وايضا لو اقتضى استغناء الواجب في ذاته
عن الحال كونه حالا عرضا لا اقتضى استغناء اجزاء العناصر
التي هي اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها ان تكون

اعراضا وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان المعتبر في الصور
احتياج المحل اليها اما في وجوده او في تحصله نوعا كما في صور
المواليد فان اجزاء العناصر محتاجة اليها في تحصلها تلك الانواع
اعني انواع المواليد وان لم تحتج اليها وجودها وتحصلها
بحسب انواعها انفسها قوله لزم امكان الواجب لان
الحال مفتقر الى المحل افتقار الحال الى المحل اما في الوجود كما
في الاعراض او في التشخص كما في الصور والاخير لا ينافي وجوب
الوجود ظاهرا وتبين بما ثبت من ان تشخص الواجب عينه
قوله انما ذلك اذا كان المفتقر ما له عين خارجية والوجود
في المعقولات الثانية اذا كان الوجود وصفا للذات
سواء كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته
للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه على التقدير
الاول ومراده بكونه ممكنا امكانه باعتبار ثبوته للذات
لا باعتبار وجوده في نفسه فلا يرد عليه ما اورده قوله وايضا
فافتقار الوجود الى المهية الخ هذا الجواب الجليل من النظر
وما يتراءى من ظاهر العبارة واما على التحقيق فالذي يحقق وجوبه
كونه عين المهية كما مر تفصيله قوله كيف لا ولا معنى لوجوب
الوجود الخ قد عرفت حقيقة الحال قوله ان المحوج الى السبب
هو الامكان الخ كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء

او اتصاف ذلك الشئ به او كونه هو او ما شئت قسمه لا يستغني
عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا
في كونه امرا آخر فيحتاج الى علة وذلك ظ فان توسط
الجعل بين الشئ ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا
آخر فيحتاج الى سبب بالبديهة فلذلك حكم الحكماء بان وجود
الواجب عينه حتى يستغني في وجوده عن غيره اذ لو كان غيره
فارتباطه به اما ان يكون ناشيا عن ذاته فيلزم تقدم
الذات بالوجود على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب
الى الغير قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا
اتصاف الاربعة بالزوجية واجب بمعنى الضرورة بشرط
الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل علة ذات
الاربعة ولا يجري ذلك في الوجود كما م قوله اذ المقصود
هذا فنقول لك قد عرفت انه على تقدير كون الوجود غيره
لا يكون واجبا لذاته قوله ولهذا قال بعض المحققين صفات
الواجب تعالى لا يكون آثاره اذا كان امتناع عدمها
لكونها من لوازم الذات فهي واجبة بغيرها وهو الذات
فانه لو لم تكن الذات لم تكن الصفات وفي مهنا علم
ان ما ذكره في معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من
ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود يستلزم الانفصال؟

وكذا بين الشئ ووجوده ولا يتوهم من يكون الخ
ان امرا آخر يشمله انما ذلك لان الاحتمال
في الوجود دائر بين العينية والعروض لا غير
فلهذا [illegible] لم [illegible]

الضرورة بالشرط

الذی نفاه لانه اذا کان الوجوب غیره فیکون وجوب اتصاف
المهیه به اما لکونه اتصافا بالوجوب فیلزم وجوب اتصاف
کل شیء بالوجوب او لکونه اتصاف تلک المهیه بالوجوب فیکون
منشاء الوجوب خصوص المهیه ویعود المحال لان لخصوص
المهیه معتبر فی خصوص الاتصاف من غیر ان یکون له
مدخل فی منشائیه الوجوب بل یکون الاتصاف الخاص
واجبا لذاته لانا نقول لما توقف خصوصیه الاتصاف
علی خصوصیه المهیه کان وجوبه متوقفا علیه فی الجمله فلا یکون
واجبا لذاته فتامل قوله او یحتاج الواجب الی عدم نفسه
لان عروض الوجود للمهیات مستند الی الواجب فانه موجد
لها ابتداء او بواسطه فانتفاء العروض یکون بانتفاء علته
وینتهی الی انتفاء الواجب هذا توجیهه وهو ضعیف
اذ لو سلم ان علة عروض الوجود بالفعل للمهیات هو الواجب
لکن یجوز ان یکون علة کونه بحیث لا یکون الا عارضة المهیات
التی تصلح معروضات له فیکون انتفاء العروض فی الوجود
الواجب لانتفاء المهیه التی یمکن عروضه لها قوله والجواب عنه
قد مر ستقف اشاره الی ما ذکر فی بحث المواد الثلث عند
قوله وقد یؤخذ ذاتیه فیکون القسمه حقیقیه من ان هذا التقسیم
بحسب الاحتمال العقلی وقد مر منا کلام علیه وتحقیق الحق فیه

قوله فاين الفرق اقول فما بينه بقوله والحاصل الخ وهو ان
المهية انما تتصف بقابلية الوجود الخارجي بحسب الوجود العقلي
ولا يمكن ان تتصف بفاعلية بحسب ذلك الوجود ضرورة
ان الشيء ما لم يوجد في الخارج لا توجد شيئا فيه والمراد
بالصفة الخارجية في قوله لا يمكن ان يكون فاعلة لصفة
خارجية عند وجوده في العقل ما يعم نفس الوجود الخارجي
وما سبق تمهيد لتحقيق كون الاتصاف بالقابلية بحسب
الوجود العقلي ومحصول الفرق ان قابلية الوجود الخارجي
بمعنى التقدم بحسب الوجود العقلي وفاعلية الوجود الخارجي بمعنى
التقدم بحسب الوجود الخارجي واما الاول فلان اتصاف
المهية بالقابلية المذكورة انما هو بحسب اعتبار العقل
كما بينه واما الثاني فلانه لا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية
عند وجوده في العقل فقط بحكم البديهة قال قوله وهو غير
موجه اقول هذا غير موجه لان الناقض مدع والحاصل
الجواب منع جريان الدليل في صورة النقض لجواز
ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود الخارجي والمطالبة
بالفرق ليس وظيفة الناقض بل عليه اثبات جريان
الدليل فيها ولا يخفى ان قوله والحق الخ صريح فيما توجه
به صاحب المحاكمات فان محصله منع جريان الدليل

لجواز الفرق بين القابلية والفاعلية الا انه بالغ في ا يسند
ورعمهم تحقق الفرق هذا الكلام لا ارتباط له بما سبق من ان
كلام الناقض مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج
ثم تحل فيها الوجود بل الظاهر انه مبني على خلافه لانه انما يتجه
النقض اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود اذ
لو كان مشروطا به لكان القابل والفاعل متساويين
في الحكم وهو اشتراط الوجود فلم يتصور النقض لان النقض
هو جريان الدليل مع تخلف الحكم ولعل مراده ان كلام
مبني على تصوره انه يلزم في كون الماهية قابلة للوجود ان يكون
للماهية ثبوتا في الخارج قبله كما يلزم في كونها فاعلة له
وذلك تصور فاسد لما ذكر مفصلا فتدبر **قوله** فان
قدح في ذلك الخ اقول بعد ما سبق لا محذور في الرجوع
الى الجواب الاول فانه لم يدع انه جواب آخر **قوله**
لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها الخ هذا خبط فان
الكلام في علة الاتصاف بالوجود الخارجي واذا كان الماهية
باعتبار وجودها في العقل فاعلة له لزم ان يكون موجودة
في العقل قبل اتصافها بالوجود الخارجي فيكون قبل
اتصافها بالوجود الخارجي عاقل وذلك من **قوله** والجواب
ما ذا اقول الجواب بأمر **قوله** ومدار الجميع على ما توهم

ان الوجود الحق لعل هذا القائل حاول التنبيه على ان ما هو غير الموجود
فهو اذا لوحظ بذاته لم يجب له الوجود وانما يجب له بشرط
انضمام الوجود اليه او ما يستلزمه من وجود العلة فكل ما له
ذات مغاير للوجود منسوب اليه الوجود نسبة الامور
الخارجية الى معروضاتها فهو ممكن بخلاف ما هو عين الوجود
القائم بذاته كما مر تفصيله **قوله** فلا مخلص عن لزوم كون
ذات الواجب عين كل من الوجوه انما يلزم ذلك
لو كان معنى كون هذه الاشياء عين الواجب ان كلا
منها كنه حقيقتها وكيف يتأتى عن عاقل ان يقول بكون
كل من العلم والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها
كنه امر واحد بل معنى ذلك انه بذاته مصداق حمل تلك
الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجي تفصيله ان شاء الله تعالى
لا ريب في انه ولا يرد على ذلك شي مما ذكره ولو كان المراد
ما فهم من ظاهر العبارة لكان مفهوم الوجود المطلق اولى بان يكون
واجبا وكان الواجب عين الوجود المطلق المقول بالتشكيك
تعالى عن ذلك **قوله** والوجود الخارجي لا حاجة الى القيد
ولعله اشار الى انه المحتاج الى البيان كون الذهني **قوله**
لانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه الى قوله
لم يصح منهم الاحتجاج الخ انهم حيث حكموا بكون الوجود

من المعقولات الثانية اراد واراد به مفهوم الموجود بالمعنى الذي
سبق تصويره اعني ما قام به الوجود اعمّ من ان يكون
بطريق قيام الوصف بالموصوف او قيام الشيء بذاته وكون
هذا المعنى معقولا ثانيا لا ينافي كون فرد من الوجود موجودا
من الظاهر ان المعقولات الثانية اذ هي المشتقات فانهم
جعلوها موضوع المنطق وظاهر ان موضوعه المشتقات
كالجنس والفصل والكلي والجزئي لا مبادئها والصحة عدّها
من اقسام لوازم الماهية في بحث الكليات وقوطهم
عوارض لا يحاذي بها امر في الخارج المراد بالعارض
الخارج المحمول وح نقول الشيء والممكن ونظائرهما من المعقولات
الثانية مع وجود افرادها في الخارج ولئن سلمنا انها من
المشتقات والمبادي فمرادهم ههنا المشتق ثم لو سلمنا
ان مرادهم المبدا افلا نم ان كون مفهوم ما من المعقولات
الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه
مواطاة اذا كان ذلك المفهوم عارضا في ضمن حصصه
للاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات
الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا خارجيا نعم لا يمكن
الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض افراده
قوله وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود هذا

المعقولات الثانية

لما تطرق بعض من الكلام بانه يلزم ان اراده
من عوارض المشتق حيث صرح وعوارض
بحث الوجود الذي من المعقولات
الثانية ٢٥٩

المفهوم من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في الاعيان وان كان له من حيث اخر ما يطابقه في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للمهيات في العقل وموجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له فرد في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه باعتبار الذي هو به معقول ثان كالحصص في مثالنا على ان صدق الوجود المطلق على الواجب تعالى لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمة المشهورة ثم وجود فرد من المفهوم كما لا ينافي كونه معقولا ثانيا كما مر قوله اقول ولا كذلك الموجود الخارجي لما ثبت ان الوجود الخارجي لا يمكن عروضه للمهية في الخارج فلا يكون من القسم الاول لانه كما فسره ما ليس لاحد الوجودين بخصوصه مدخل فيه وذلك يستلزم ان يصح عروضه له ايضا وجد ولا من القسم الثاني ايضا فتعين ان يكون من القسم الثالث والا لم يكن القسمة حاصرة وكونه عارضا للمهية من حيث هي لا للمهية الموجودة في الذهن يعتبر ان الوجود في الذهن ليس قيدا في الموضوع بحيث يصير القضية وصفية لا ينافي كون عروضه

في الذهن بمعنى ان الوجود في الذهن مصحح للعروض ولعل منشأ
الاشتباه انه حسب انه يجب في القسم الثالث ان يكون
المعروض هو المهية المأخوذة مع وجودها الذهني ويلزم منه
ان يكون المعروض في القسم الثاني هو المهية المأخوذة مع
الوجود الخارجي ولا يخفى انه ليس كذلك بل المعتبر في القسمين
ان يتعلق الاتصاف بالنحو المعين من الوجود بعينه ثم يبقى الكلام
في نفي كون الاتصاف بالوجود بحسب الخارج فان ذلك
لا يقتضي تقدم الوجود الخارجي عليه كما مر مرارا **قوله** وليس
كذلك فان اتصاف المهية بالوجود بحسب نفس الامر الخ اذا
كان اتصافها به بحسب نفس الامر فاما في الخارج فهو ح
واما في الذهن فلخصوص الوجود الذهني فيه مدخل فيكون ح
من المعقولات الثانية ثم نقول اتصاف شيء بآخر في نحو
من الوجود ان وجب ان يتأخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود
لزم ان لا يكون بحسب نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس
الامر والا تقدم على نفسه او به وان لم يجب تأخره لم يتم
الدليل على ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج
ولا محيص عن ذلك الا بان يقال المعتبر في الوجود الذي هو
ظرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود
عن الوصف والمهية لا امتياز لها بحسب الوجود الخارجي عن ذلك

حاشية الخلخالي ره
وقد توهم كلام الشارح ان الوجود ليس من عوارض الوجود [illegible] الخارجي والذهني [illegible] بالوجود [illegible] الاتصاف بالوجود ليس [illegible] المقدمة القائلة بان [illegible] ثبوت الشيء [illegible] الاتصاف في نفس الامر [illegible] الوجوع وكذلك الحكم في [illegible] الاتصاف في نفس الامر [illegible] اصطلاح [illegible]

الوجود بل بحسب الوجود في الذهن ولكن ممتاز عن الوجود في نفس
الامر بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر المهية بدون
ملاحظة الوجود ثم يوجد المهية في نفس الامر ممتازة بحسب هذا
الوجود عن الوجود في نفس الامر وان كان غير ممتازة عنه بحسب
نحو آخر من الوجود في نفس الامر ايضا فليتامل جدا **قوله**
والموصوف بالوجود هو المهية من حيث هي اقول الموصوف
بالحقيقة مثلا ايضا ليس هو المهية الموجودة في الذهن على معنى
ان يكون الوجود معتبرا في الموضوع فان وصف الوجود عنه
وقد عرفت منشاء الاشتباه واذا تحققت ذلك
انكشف لك حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث
من المعقولات الثانية **قوله** في الحاشية والحاصل ان
الوجود في الخارج لا يمكن ان يعرض المهية عند وجودها في
العقل والا لزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا
يعلم ان الوجود المطلق لا يوصف للمهية عند وجودها في العقل
بل الوجود المطلق والوجود الخارجي يعرض للمهية في نفس الامر
لا في الخارج هذا كلامه وقد سبق منا كلام على ذلك ويرد
على قوله والا لزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود
بها ان اللازم كونها موجودة في العقل قبل وجودها في الخارج
وقد مر الكلام فيه مفصلا وايضا اذا لم يمكن عروض المطلق والخارجي

في العقل كما صرح به اولا ولا في الخارج كما صرح به ثانيا فكيف
يكون عروضها في نفس الامر وهو منحصر في الخارجي والذهني
فان زعم انه نحو آخر من الوجود فيصير القسم الاول ما لخصوص
الوجود بحسب نفس الامر مدخل فيه والثاني ما لخصوص الوجود الخارجي
مدخل فيه والثالث ما لخصوص الوجود الذهني مدخل ولا يلائم
ما ذكر من ان القسم الاول ما ليس لخصوص احد الوجودين
فيه مدخل كما لا يخفى بل يلغو ذكر الخصوصية في الوجود من اذ
لا مدخل لها عموما ايضا والفضل مثل المحذور الذي ذكره
لازم على تقدير الاتصاف في نفس الامر كما قرر والتحقيق كما عرفت
ان الوجود مما ينتزعه العقل من الماهية ويصفها به ومصداق
ذلك الوصف هو عين الماهية وقد عرفت الفرق بين المنتزعات
الذاتية والفرضية فان قلت فيكون الحكم بثبوت هذه
المنتزعات لها كاذبا لما بينتم انه لا ثبوت لها اصلا
قلت انما يلزم كذبه اذا كان الحكم بثبوتها لها ثبوت الاعراض
لمحالها اما اذا كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة
منها بضرب من التحليل او المط الشامل له فلا فان قلت
فجميع هذه المنتزعات معقولات ثانية او بعضها
وباعتبار ما هو معقول ثان منها عما ليس قلت بل بعضها
وهو ما يكون الاتصاف بحسب الوجود الذهني ثم

لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظايرها بحسب
الوجود الذهني ولا في ان الاتصاف بالعمى والفوقية
مثلا بحسب الوجود الخارجي اذ الوجود ان شرط للاتصاف
كما يدل عليه صحة تخلل الفاء تقول وُجِدَ في الذهن فصار كليا
ووجد في الخارج فصار فوقا او اعمى لكن في نفس الوجود
اشكال كما مرت الاشارة اليه اذ لو اشترط في الوجود
الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر
ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن
لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب
نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفى بمجرد
كونه منتزعا عن المهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان
يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه
منتزع من المهية الموجودة في الخارج والوجه كما اشرنا
اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا
النحو من الوجود ان يكون المهية في ذلك النحو من الوجود غير
مخلوط بذلك العارض وظ ان المهية في الوجود الخارجي
بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوط بحسب
الوجود في نفس الامر وكذا في الوجود العقلي الصرف مخلوطة
بحسب نفس الامر لكن للعقل ان ياخذه غير مخلوط

فلا يكون من العوارض مطلقا فضلا عن ان يكون من المعقولات الثانية منه ٥١٤٥

ثنى فى الاشياء فهو بهذا الاعتبار معترى عن جميع العوارض
حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف
موموخو من انحاء وجود الماهية فى نفس الامر لانّ هذا
النحو من الوجود مقدم على سائر الاتصافات فلو اعتبر
التقدم لتم الكلام لانا نقول ظ ان هذا النحو لا تقدم له
على نفسه والاتصاف بهذا النحو فى هذا النحو فلا يصح
اشتراط التقدم فتامل ومن هذا التفصيل يتبين لك عروض
الوجود فى نفس الامر ليس كعروض غيره من العوارض فان ظرف
الاتصاف بها مغاير لها بل ربما يتقدم عليها بخلاف
ظرف الاتصاف به فانه ذاته باعتبار ما كما علم ولكن
لضيق المقام عنه كما لا يخفى على ثواقب الافهام **قوله**
لانا نقول ما ذكره على تقدير صحته الا ليق ترتيب البحث
ان يقول ما ذكرتم على تقدير صحته انما هو فى الصور الثابتة وليس
ثبوت الصورة فى العقل ولا لا ثبوتها فيه عين الصورة
الثابتة فلا يلزم الا الاجتماع بين صورتى النقيضين ولئن
توهم ان ثبوت الصورة عين الصورة الثابتة فنقول بعد
التنزل لا ريب فى ان اللاثبوت ليس عينها فلا يلزم الا
اجتماع عين احد النقيضين وصورة الآخر **قوله** قد عرفت
بطلان المذهب قد عرفت تحقيقه وما على تحقيقه فلا نعيد هنا

قوله اي عدم المعدوم مطلقا القرينة على هذا التفسير قوله
قسيم باعتبار فان قسيم الثابت هو المعدوم لا العدم
وقوله يصح الحكم في قوله ولا تناقض فان هذا انما يلائم
المعدوم لا العدم اذ لا فرق بين العدم وساير المفهومات
في صحة الحكم ولا يتوهم في الحكم عليه بما قصد حتى يحتاج الى دفعه
وح يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم
الكلام ويرتبط بما سبق من ان للعقل ان يتصور جميع
الاشياء فان انقسام الموجود في الخارج اليهما لا مدخل
له فيه وكذا المطلق لجواز ان يكون القسم الثاني مخصوصا
بالوجود الخارجي فتدبر وفيه نظر لانه اما ان يراد الانقسام
بحسب فرض العقل او بحسب الواقع والثاني باطل اذ
الشيء لا ينقسم الى نفسه والى نقيضه في الواقع وان امكن فرض
انقسامه اليهما وعلى الاول لا حاجة الى تخصيص الموجود بالذهني
كما في النسخة الاولى اذ مؤداهما واحد ويمكن ان يجاب
عنه بان المراد بالموجود في الذهن ما هو معروض الوجود الذهني
من الماهيات كالانسان مثلا فانه وان كان موجودا
في الذهن فهو في حد ذاته اعم من ان يكون موجودا في
الذهن او غير موجود فيه فهو منقسم الى الانسان الموجود
في الذهن او غير موجود فيه بحسب الواقع فان الانسان الذهني

هو الموجود في الذهن في الواقع منقسم في الواقع الى الانسان
الموجود فيه والى الانسان الغير الموجود فيه هذا والاظهر
ان يحمل الانقسام في العقل فيصير مؤدى النسختين واحدا **قوله**
نعم اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج لقائل ان يقول
معنى الحمل اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود فيكون
كلاهما موجودين بوجود واحد فكيف يتصور كون احدهما
موجودا دون الآخر فان الاعمى في قولنا زيد اعمى لما كان
متحدا مع زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه بل نقول
لا فرق بين الابيض والاعمى في ان مفهومهما
منتف في الخارج وفردهما موجود فجعل احدهما من الموجود
الخارجية دون الآخر تحكم والجواب بان الشارح ذكر
في الحاشية عند قول المص والوجود من المعقولات
الثانية انه اذا قيل الحيوان موجود كان معناه وجود
افراده واما المشتقات فاذا قيل انها موجود كان
معناه ان افراد ما خذ اشتقاقها موجود فمفهوم الاعمى
ليس موجود الانتفاء افراد مبدائه عن محله لانه يرجع الى
مجرد اصطلاح جديد والتحقيق انه اذا وجد افراد كان
مهيا تها موجودة بوجودها بالحقيقة واما عوارضها
فانما يكون موجودة بوجودها باعتبار اتحادها معها

اتحاد الفرد مع الذاتيات بالذات ومع العرضيات بالعرض

بوجه ما واتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد واتحاد
ومع العرضيات اتحاد بالعرض فيكون الذاتيات
موجودة بوجودها بالحقيقة والعرضيات بالعرض فلذلك
قيل ان الانسان لا بشرط شئ موجود في الخارج حقيقة
بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض بوجود زيد وزيد ليس
في ذاته اعمى باعتبار خارج عنه فانه اذا انتسب وجوده
الى الاعمى كان نسبته بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا
في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم يكن
زيدا ولا غيره من الحيوانات بل شيئا آخر يكون ذلك
المفهوم ذاتيا له اذا تمهد هذا فنقول معنى كلام المص
انه اذا حكم على الامور الموجودة في الخارج بامور موجودة
في الخارج سواء كانت موجودة فيه بالذات او بالعرض
وجب مطابقته للخارج اذ حينئذ تكون القضية خارجية لاشتمالها
على الحكم باتحاد هما في الخارج فيشمل مثل قولنا زيد
انسان وزيد ابيض وزيد اعمى ولا يشمل مثل قولنا
زيد ممكن لان الحكم هيهنا على الموجود الذهني بالموجود الذهني
اذ مفاد هذه القضية اتحادهما في الذهن غاية ما في الباب
انه اتفق ان يكون للموضوع من حيث انه احد وجودي الخارج
وهو خارج عما هو الملاحظ في هذه القضية واما اذا حكم

على الموجود الذهني بالموجود الذهني فلا يجب مطابقته للخارج
سواء كان لهما وجود في الخارج او لم يكن وحاصله
ان القضايا الخارجية يجب مطابقتها للخارج بخلاف
الذهنيات فانه يجب مطابقتها لنفس الامر وهذا اولى
مما ذكره توجيهه اما اولا فلانه لا يعلم كلامه ان
صحة مثل زيد اعمى باعتبار المطابقة للذهن او للخارج
واما ثانيا فلان سياق كلامه يدل على ان القسم الثاني
يكون صحته مطلقا باعتبار المطابقة لما في الذهن فان
قلت قد صرح بان صحة القسم الثاني باعتبار المطابقة
لما في نفس الامر وهو اعم من الخارج والذهن قلت وقوعه
ههنا في مقابلة الخارج قرينة ظاهرة على ان المراد به الذهن
فان كون الصحة باعتبار المطابقة لما في نفس الامر بالمعنى
الاعم مشترك بين الجميع فلا وجه لتخصيصه بالقسم الثاني
وعلى هذا فمصداق الحقيقية يعلم ضمنا لانه اما الخارج
او الذهن او كلاهما ويحتمل ان يحمل قوله والا على ما ليس
حكما خارجيا فيشمل الحقيقية ايضا ويكون المعنى ان مصداق
الخارجية هو الخارج ومصداق غيرها نفس الامر اما
الحقيقية فاعم من ان يكون في ضمن الخارج او الذهن او كليهما
واما الذهنية فالذهن فقط ويكون قد ترك التفصيل

كما هو دابه وامر توجيه العبارة سهل بعد اتقان المقصد

قوله لا يوع توجيهك ايض لا يعلم وكلامه حال بعض

القضايا فان قال الحقيقة على التوجيه الاول والذهنيه

على التوجيه الثاني موكول الى المقايسه لانا نقول بعد العلم

بحال الخارجيه والذهنيه لا شبهة في حال الحقيقه لان

مالها اليهما وكذا بعد العلم بحال الخارجيه والحقيقه لا اشتباه

في حال الذهنيه وهو ظ فليس فيهما كثير تعمل والتخصيص ببعض

افراد القضيه الخارجيه بهذا الحكم ونظم باقي افرادها

مع ساير اقسام القضيه في سلك الاجمال مما ينبو عنه

الطبع السليم خصوصا مع انتظام هذا التوجيه الذي

يخفى دقته قوله او على الامور الخارجيه الخ لما كان الامكان

من المعقولات الثانيه فالموصوف بها انما هو الامر

الذهني لا الخارجي فقولنا الانسان ممكن حكم على الامر

العقلي بالامر العقلي والحق ان الحكم اما على الموجود الخارجي

بمثله او على الموجود الذهني بمثله كما اشير اليه آنفا لا

اذا حكمنا على الامور الاعتباريه مثلا بالصفات

الخارجيه او على الموجودات العينيه بالمعقولات الثانيه

كان الاول حكما على الموجود الذهني بالوجود والثاني بعكسه

لانا نقول على الوجهين ان كان الحكم باتحادهما

في الخارج كان حكما على الموجود الخارجي بمثله وان كان باعتبارهما
في الذهن كان حكما على الموجود الذهني بمثله وعلى الاول
يعتبر في صحته المطابقة للخارج وعلى الثاني تعتبر فيها
المطابقة للذهن وليس معنى الحكم على الامور الخارجية بمثلها
ان يكون الطرفان موجودين في الخارج بحسب الواقع
بل ان يعتبر اتحادهما بحسب الوجود في الخارج فان الغرض
بيان مصداق القضية الخارجية مطلقا حتى يعرف بالقياس
عليه صدقها وكذبها فلتدرك قوله واما الحكم بالامور
الخارجية على الامور العقلية الخ هو توجيه الشارح لما علم
في كلام المصنف ان المعتبر في صحة هذا الحكم المطابقة للخارج
او للذهن لكنا لا نعلم حال مثل زيد اعمى وانما سيعلم
كما صرح به والوجه في التوجيه ما وجهناه به قوله والمراد
بالحكم في هذا المبحث يعني ان لكون الطرفين موجودين
في الخارج مدخلا في كون المعتبر في صحة الحكم الايجابي المطابقة
مع الخارج ولا دخل له في هذا الحكم بالنظر الى السالبة
لان وجود الطرفين لا مدخل له في كون السالبة خارجية
اصلا حتى يكون له دخل في كون المعتبر في صحته هو المطابقة
مع الخارج بل السالبة تكون خارجية ويعتبر في صدقها
المطابقة مع الخارج سواء وجد طرفاها او احدهما

حيث ان الامور الخارجية ليس لوجودها الا مرتبة الفعلية
الا ما سواه لصحيح ٤٩٥ه

فقط او لم يوجد لكن لم يتعرض الشارح في البيان الا لوجود
في القسم الثاني اكتفاء وعلى هذا فلو حمل الحكم على الايجاب
ظهر صدق المتصلة اللزومية ولو حمل على السلب لم يصدق
اللزومية لما علم من ان المقدم لا دخل له في التالي وان
صدق الاتفاقية وكذا لو حمل على ما هو اعم لان المقدم
لا دخل له في التالي بالنسبة الى بعض مواد صدقه وهو
السالبة ولا يخفى ان المتبادر في امثال هذا المقام هو
اللزومية فينبغي ان يحمل الحكم على الايجاب لانه لا دخل للمقدم
في التالي بعد التخصيص بالايجاب ايضا لتحقق التالي بدونه في مثل
زيد اعمى حيث ما عرفه الشارح لانا نقول التالي هو وجوب
التطابق كليا كما صرح به وذلك لا يتحقق في الموجبة بدونه
واما في السوالب فوجود الطرفين لا مدخل له في ذلك
الوجوب اصلا نعم يصدق ذلك الوجوب معه اتفاقا
هذا غاية توجيه كلام الشارح فتامل فيه فيظهر لك ما فيه
ولو علل تخصيص الحكم بالايجاب بان يكون الطرفين موجودين
في الخارج تخصيص الايجاب بالخارجي فيصدق الملازمة
الكلية اعني وجوب مطابقته للخارج ولا تخصيص الحكم السلب
بالخارج اذ قد يكون السالبة حقيقية مع وجود طرفيها
في الخارج كما في قولك لا شيء من المثلث بمربع ولا شيء

وقد يقال ان التالي في الموجبة قد يكون
اعم من المقدم ولذا لم يتبين فيما
ثبت التالي ووقع المقدم ٤٩٥ه

في الانسان بحجر فانهما تصدق ان حقيقته مع وجوده فيهما
في الخارج لكان اولى قوله والا فكون النسبة السلبية خارجية
لا يتوقف الى اخره عليه ان كون النسبة الايجابية خارجية
ايضا لا يتوقف على ذلك على زعمه حيث صرح بان زيدا
اعمى قضية خارجية مع اعترافه بان المحمول غير موجود في الخارج
ويمكن الجواب بان كون النسبة الايجابية خارجية على الوجه
الكلي يتوقف على وجود الطرفين وبدونه قد وقد بخلاف
النسبة السلبية فان كونها خارجية على هذا الوجه لا يتوقف
على وجود الطرفين اصلا وفيه ان هذا انما يدل
على عدم جواز التخصيص بالسلبية لا على التخصيص بالموجبة
اذ لو جعل الحكم اعم في الايجاب والسلب كان كون
النسبة خارجية على الوجه الكلي ايضا موقوفا على وجود
الطرفين اذ بدون ذلك قد يكون خارجية وقد لا
يكون فلا فرق بين التخصيص بالايجاب والتعميم فتامل قوله
وان صدق شيء على الآخر الى اخره ان اراد ان صدق
الحمل الايجابي متوقف على وجوده في الخارج فمم وان اراد
ان ثبوته له واتصافه به يتوقف على وجوده فيه فمم واسند
اتصاف الهيولى بالصورة كما مر والقول بان المعدوم
على وجود الهيولى ذات الصورة مع الاتصاف او

اتصاف الهيولى بالصورة

ان المقدم هو الاتصاف بالصورة وهو اتصاف ذهني
والاتصاف في الخارج انما هو بالصورة المتحصلة وهي مباينة
عن وجودها لا يجدي في دفع المنع وان كفى في دفع النقض كلام
بل لا بد ههنا من اثبات المقدمة الممنوعة والحاصل
ان الاستلزام مم واما التوقف فلا قوله وههنا اشكال
قوي قد اشرنا اليه فيما سلف ونحن قد اشرنا لك دفعه
فيما سلف ونقول ههنا قوله والمطابق يجب ان يكون
مغايرا للمطابق ان اراد المغايرة بالذات فمم
وان اراد مطلق المغايرة الشاملة للاعتبارية فمسلم لكن
لا يلزم منه ان يكون الموجود في نفس الامر مغايرا
للموجود الذهني بالذات بل نقول هذه النسبة الموجودة
في الذهن مطابقة لنفسها من حيث هي موجودة في نفسها
وان كان تحققها ووجودها في نفسها بوجودها في الذهن
فانها من حيث وجودها في الذهن مغايرة لها من حيث
وجودها في نفسها وتفصيله ان النسبة اذا وجدت
في الذهن كان لها وجود ذهني سواء كان باختراع العقل
وتعمله كما في الحكم بزوجية الثلثة مثلا او بدون اختراعه
كما في الصادق فاذا كان تحققه بمحض الاختراع والتعمل
لم يكن موجودا في حد ذاته اي مع قطع النظر عن ذلك

الاختراع واذا كان بحقيقة لا لمحض الاختراع والتعمل
بل كان منشأ انتزاعه امر ما شانه ان ينتزع منه ذلك كان
موجودا مع قطع النظر عنه وان كان وجوده في الذهن الا انه
موجود فيه بدون تعمله فهو من حيث انه موجود في الذهن
مطابق له من حيث انه موجود فيه بلا تعمل والاعتبار الثاني
هو الوجود في نفس الامر فان المنظور اليه في هذا الاعتبار
هو مطلق وجوده في حد ذاته اعم من ان يكون في الخارج او في
الذهن على الوجه المذكور الا ان امرا آخر وهو عدم صلاحيته
للوجود الخارجي اقتضى ان يكون ذلك الوجود له في الذهن
فالنسب الذهنية في الصوادق مطابقة لها من حيث انها
موجودة في نفسها حتى لو كانت موجودة في الخارج لكانت
مطابقة لها بخلافها في الكواذب اذ ليس لها الوجود
في نفسها اي الوجود بلا تعمل واختراع اصلا لا في الخارج
ولا في الذهن اذا عرفت ذلك عرفت اندفاع قوله
وايضا فانهم قالوا الى قوله وهذا التصريح منهم يعارضهما
لان معنى كلامهم ان المعتبر في صحة الحكم مطلقا هو المطابقة
لما في نفس الامر لا لما في الذهن من حيث انه في الذهن
والا لزم صدق الكواذب ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
الوجود الذهني مع قيد فردا من افراد الوجود في نفس الامر

قوله ما لا يكون في الذهن من حيث هو
في الذهن لا يلزم ان لا يكون لنفسه
في الذهن مطلقا فان انتفاء
لا يستلزم انتفاء المطلوب. ١٤٥

وكذا قوله ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج
لعدم الواسطة وموط جدا وكذا قوله والنص فالمراد
بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج
الذهن لا محالة فامنع قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير
موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر
لا لما في الخارج ولا لما في الذهن وذلك لان مرادهم
بالخارج هنا ما يقابل الذهن مطلقا فاذا لم يكن
الطرفان موجودين في الخارج لا يكون صحته بمطابقته للخارج
بهذا المعنى وموط ولا لما في الاذهان من حيث كونها
في الاذهان بل مطابقته لما في نفس الامر وان كان وجوده
في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني على ما عرفت آنفا وما وقع
في بعض عبارات القوم ان صدق الخبر مطابقة النسبة
الذهنية للنسبة الخارجية المراد به هنا الخارج عن النحو
الفرضي الذهني لا عن الذهني مطلقا كانهم تركوا هذه في
العبارة ما لا يكون وجوده بفرض العقل وان كان في العقل
بمنزلة الوجود في خارج العقل ولا مشاحة في الاصطلاح
بعد ظهور المعنى واشعارهم في عدة مواضع بتعيين المراد
وقد عرفت المراد في قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير
موجودين الحقيقة ولا تتبع الاوهام المنزلة ولا ما هم

المصلحة والله ولي الرشاد ومنه العصمة والسداد
وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده فلا نعيد جواب
ما ذكره **قوله** ويمكن الجواب الى آخره حتى بانه لا يدفع
الاشكال عنهم لانهم مصرحون بان خزانة المعقولات
كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال ان المطابق لما ارتسم
فيه من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب
وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون
مصدقا لها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما يحفظه
بل ولا ان يكون مدركا الا يرى ان الخيال خزانة الصور وليس
مدركا لها عندهم والحافظة يخزن المعاني ولا يدركها
فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ
والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك لبراءته
عن الشرور التي هي من توابع المادة لانا نقول لا معنى للعلم
الا حصول مجرد عند مجرد قائم بذاته فيكون العقل الفعال
عالما به لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما به من حيث
التصور واستلزامه لحصول التصديق به ممنوع والحاصل ان
الخزانة انما يحفظ المعاني التي تعلق بها التصديق وذلك
يستلزم تصورها ولا يلزم منه حصول التصديق بها
فتامل **قوله** واعترض ايضا بانه الى آخره اقول ثم فان المطابقة

لزوم صدق الكواذب

اقول عموم المجاز هو ان يراد باللفظ معنى عام يتناول الحقيقة والمجاز كعموم الاشتراك
الا انه يراد به بعض الحقيقة والمجاز مع
المعنى الحقيقي ... والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ... الاشتراك لا عموم المجاز والاشتراك
ليس بعض الا ... يستلزم الجمع ... عموم المجاز والاشتراك
والفرق ... قالوا في ... وذلك مصرح في كتب الاصول
في المقاصد ... العموم
٥١٤٥

لايستدعي المغايرة بالذات كما تفصيله **قوله** بل لكونه عينه فيكون صدق الخبر اعتم من كونه نفس الامر ومطابق له مع انهم لم يعتبروه الا بالمطابقة فيجب ارتكاب عموم المجاز في التعريف وهذا التكلف مستغني عنه لما ذكرنا على ان في كلام ارسطوطاليس في اثولوجيا ما يفهم منه ان علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع **قوله** ولا كذلك علم الواجب ان اراد ان علم الواجب يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة بل بمعنى آخر ا... عليه انهم انما فسروا الصدق بالمطابقة وان اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب ورد عليه انه خلاف العرف العام والخاص الا ان يحمل على ما نقل ارسطوطاليس آنفا وان اراد انه عين نفس الامر فلا حاجة في صدقه الا اعتبار المطابقة اتجه عليه بعد الاغماض عن ... تعريف الصدق كما اشرنا اليه انه تخالف ما وقع من ان نفس الامر هو العقل الفعال اذ ح يكون الواجب والمبادي العالية باسرها نفس الامر **قوله** لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده لان مقصوده ان العقل يتصور كل شيء وقد جعل التقسيم والحكم دليلا

تعميم الصدق

ع ذلك ولا يختلف هذا الفرض بصدق الحكم وكذبه **قوله**
واما ثانيا فلانه بعد ما تبين الحال لا يخفى ان جواز كون
امر ما ذا هوية وثانيا باعتبار وغير ذي هوية وثابت
باعتبار لا يدفع هذه الشبهة اذ منشاها ان صدق الخبر
مطابقته للخارج فيلزم ان يكون لكل من المتمايزين هوية
ثابتة في الخارج وظ انه لا يندفع بذلك وانما يندفع
بان يكون لكل منهما هوية ثابتة في الخارج باعتبار
وذلك لم يبين اصلا وانما تبين بما هو اعم منه **قوله** واما ثالثا
فلان المتمايزين الى آخره ان يقول المتمايزان هما مفهوما
الثابت في الذهن وغير الثابت في الذهن فاللازم من مطابقة
الحكم للخارج ثبوت هذين المفهومين اللذين ليسا ثابتين
في الخارج فقول هذا القايل ما ليس ثابت في الخارج
ثابتا فيه المراد به نفس المفهومين اللذين هما غير ثابتين
في الخارج وكانه رام بذلك الاقتصار في العبارة
ادماجا للملازمة وبطلان التالي في عبارة واحدة كانه
قال لزم ان يكون القسمان ثابتين في الخارج مع انهما
غير ثابتين وهذا ما ذهب اليه القائل وتبعه الشارح
في نفي الطبايع عن الكلية في الخارج ظ جدا وقد يتوهم
في توجيهه ان القسمة لما كان مستغرقة لجميع المفهومات

مع انهما ليسا شيئين في الخارج اذ المراد بهما المفهومان وهما عينيان لا هوية لهما في الخارج اصلا ه حم

وفرع الاشكال عن الاسم لا يدفع الاشكال عن الاخص ومنه تامل ه حم

ان ما ليس بثابت في الخارج داخل في القسمين او احدهما
فيلزم ثبوته في الخارج وهو توهم فاسد اذ لا يلزم
في وجه المفهوم وجود جميع افراده **قوله** وحقيقتها ادراك
ان النسبة الخ الاظهر ان يقال اذعان وقوع النسبة او
لا وقوعها لئلا يدخل فيه الشك والوهم بل التخيل
ايضا فان التصديق ادراك خاص مغاير للتصور بحسب
الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما يشهد به من له وجدان صحيح
وهذا النوع من الادراك لا يتعلق الا بمعلوم خاص هو
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف التصور
فانه لا حجر فيه ان يتعلق بكل شيء حتى بمتعلق التصديق فافهم
قوله بل لا يكون هناك حمل حقيقي الخ بل لا يكون هناك حمل
اصلا اذ لا تعقل النسبة الا بين اثنين بالبديهة
وتكرر ادراك شيء واحد ذاتا واعتبارا لا يكفي
وتفصيله ان الشيء الواحد كذلك لا يمكن ان يتعلق به
ادراكان من نفس واحدة في زمان واحد فان حصول
صورتين مجتمعتين من امر واحد في نفس واحدة ممتنع
بالضرورة الوجدانية فلا بد ان تزول احدى الصورتين
عن النفس حتى تحصل اخرى حتى لا يكون الا ادراك واحد
متعلق بمعلوم واحد فكيف يتصور النسبة مع انتفاء التعدد

في الادراك والمدرك فان الادراك الساذج الزائل لا مدخل له في صحة تصور النسبة قطعا ولو جاز تصور النسبة بسبب الصورة الزائلة لجاز الحكم على الامور المنسية المذهول عنها ولو كفى الصورة الواحدة الحاضرة لم يحتج التصديق الى التصورات الثلث بل الى التصورين فقط احدهما تصور واحد هو بعينه تصور الموضوع والمحمول والثاني تصور النسبة ثم يلزم ان يكون اجزاء القضية اثنين اذ لا تعدد عنده في المفهوم بل في الادراك فقط على ان بعض من توهم ذلك قايل بان القضية التي محمولها الوجود لا يحتاج الى الرابطة فيلزم عليه انه اذا حمل مفهوم الموجود على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما واحدا تعلق به ادراكان اذ مفهوم الموضوع والمحمول عنده واحد ومعنى الرابطة لا يحتاج اليه ههنا فيحصل القضية البسيطة فلا يصح تفسيرها بالقول الى غير ذلك من المفاسد واظن ان الفطرة السليمة يكفي مؤنة هذا البحث اذ من البين ان النسبة تعتبر بين مفهومين فاذا انتفى تعددهما فكيف تتصور النسبة ولا بين فان قال انه يتصور كون المدرك بهذا هو المدرك بذاك فقد رجع الى التغاير بين المدركين

قوله ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما قد يطلق الحمل

بنفي الحكم الحملي وهو الذي مر تفسيره وقد يطلق على متعلقه
وهو المراد ههنا ولذلك فسره باتحاد المتغايرين مفهوما
بحسب الذات فانه متعلق الحكم اعني وقوع النسبة وقد ترك
القسم السلبي اكتفاء بالاصل ولما اراد تعريفه على وجه يتناول
الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم بالمحمول والذات
بالموضوع كما هو المعتبر في المتعارف قوله فيدل عليه
حمل القائل الذات على الموصوف ولذلك اعترض
عليه بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم
والوجود والايجاز حمل السواد على الحركة وحمل الشارح على
ما صدق عليه فيندفع ذلك ونحن نقول ما لم يتحقق الحمل
لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد فان
منع كون الشيء صادقا عليه هو كونه متحدا باحد الانحاء
فيعود شبهة الحمل جذعا فانك اذا قلت ج و ب متحدان
فيما صدقا عليه كان هذا حكما على واحد بانه يصدق
عليه ج و ب معا فيقول السائل هذا الذات
ان كانت عين كل واحد منهما لزم حمل الشيء على نفسه
او غيره لزم اتحاد الاثنين ولا يحسم مادة الشبهة الا
بان تقول انهما متحدان في الوجود مختلفان بالمفهوم كما سيأتي
تحقيقه قوله اذ لا اتحاد ههنا في الوجود اقول لا نم ان

لاتحاد بينهما في الوجود اصلا فان الاعمى مثلا موجود بوجود

بوجود زيد فانه اذا وجد زيد فقد وجد الانسان

والحيوان وساير ذاتياته من حيث انها عينه من حيث

الذات وقد وجد الاعمى وغيره من العوارض الصادقة

عليه باعتبار انه تلك الامور بالعرض وان لم يكن الا هي من حيث

ذاته فلذلك مبنى وجوده لا بتلك الامور بالعرض فهي متحده

معه في الوجود بمعنى انها موجودة بوجوده بالعرض ومصداق

ذلك في مثل الاعمى كونها منتزعة عنه وفي مثل الاسود قيام

السواد به ولو لم تكن بينهما اتحاد في الوجود بوجه ما لم يصح

الحكم بكون الاعمى في الدار مثلا اذا كان فيها زيد

ولم يسر الحكم على الاعمى الى افراده وتفصيله ان معنى

الهوهو مقول بالتشكيك كالوحدة كما سيصرح به المص

فكون زيد هو الانسان اولا وكونه اعمى فان الاول اتحاد

بالذات والثاني بالعرض قال الشيخ في الشفاء الواحد

بالعرض هو ان تقول في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر

وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كما تقول

ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب

واحد واما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب هو وابن

عبد الله واحد اذ عرض ان كان لشيء واحد طبيبا

بن عبد الله او موضوعا في محمول واحد عرض كقولنا
ثلج والجص واحد في البياض اذ عرض ان يحمل عليهما
ض واحد انتهى كلامه ونقول الظاهر ان الحمل هو الاتحاد وهو
بع الاثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة
م يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة لم يصدق وكان الوحدة
جهات شتى كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل في
جزء في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة الا ان
المشهور ... هو الحكم بالاتحاد في الوجود فلذلك
قد يخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود فالمعنى
المشهور اذ لا تقول في المتعارف زيد عمرو وحيث اشتركا
في النوع ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون كلاهما
موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات
او يكون الموجود في الحقيقة احدهما والآخر موجودا بالعرض
بالمعنى الذي اشير اليه كما في حمل الاعتباريات عليها
فلا حاجة في تحقيق معنى الحمل الى ما قيل ان الحمل في الذاتيات
بمعنى الاتحاد في الوجود وفي غيره بمعنى الاتصاف كيف ومعنى
قولك زيد اعمى هو موهم غير ملاحظة الاتصاف بمبدأ
الاشتقاق بل بمعنى مطلق الحمل الاتحاد في الوجود اعم
من ان يكون بالحقيقة او بالعرض فاذا قيل ثلاث ب

فان اريد مطلق الاتحاد صدق بای نحو من انحاء الوحدة يوجد

بينهما وان اريد به المعنى الاخص مطلقا صدق بكونهما

متحدين في الوجود سواء اتحدا فيه بالذات او بالعرض

وان اريد الاتحاد بالذات لم يصدق الا بان يكون

احدهما ذاتيا او ذاتا للآخر او بالنحو العرض لم يصدق

الا بان يكون احدهما عرضيا للآخر وربما صدق الحمل باحد

الاعتبارين وكذب بالآخر مثلا الجزء جزء صادق

بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثاني فان كون

المعلوم معلوما بذلك الاعتبار ممكن غير ضروري فان مصداقه

الصافة بالمعلومية وهو غير ضروري **قوله** لانه لا يتصور

التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذا حصل

في الذهن الاربعة مثلا فقد حصل فيه الزوج وساير الصادق

عليها بنحو من الاتحاد فان الاربعة زوج وعدد وغيرهما

فوجودها هو وجود تلك المفهومات الصادقة عليها بمعنى

ليست تلك المفهومات بغيرها موجودة فيه بالذات وهذا

لا ينافي وجودها مطلقا سواء كان بالذات او بالعرض

قوله وجهة الاتحاد قد يكون احدهما جهة الاتحاد قد يكون

الموضوع وحده والمحمول وحده كما في المثالين الاولين

وقد يستويان شبهاتها الموضوع والمحمول كما في قولك

زيد زيد فان الموضوع هو زيد مخلوطا بامر والمحمول هو
زيدا اما مخلوطا بامر آخر او بدون الخلط او بالعكس
وجهة اتحادهما هو زيد المكرر اعتباره في الطرفين
ولذلك يكون مثل هذا الحمل بديهيا كانك قلت زيد
الذي ادركته الآن هو زيد او هو الذي ادركته الامس
مع اتحادهما في زيد المكرر لانه خارج الذهن فانه قد لا يكون
ضروريا زيد في هذا القسم الثالث هو الذي يسمى حمل
الشيء على نفسه وقول المص قد يكون احدهما يشمل
هذا القسم ايضا قوله وما يلزم لبطلانه الخ قيد عليه انه
يلزم ح لبطلان ما ادعاه وهو قوله الحمل ح وانت خبير
بان دليله انما يدل على بطلان الحمل الايجابي وربما يجر
دعواه بسلب الصحة عن الحمل فلا يرد ذلك على ان له ان
يقول مقدمات هذه الزاوية لكم فيلزم عليكم الاعتراف
بفساد الحمل فان نقل الكلام في قوله هذا الزام لكم فله ان
يقول هذا ايضا الزام لكم وهكذا وهذا لا يقدح في غرضه
الذي هو ايقاع الشك في الحمل قوله والا لم يكن الحمل
صحيحا او صادقا فالشبهة انما هي في حمل الوجود باعتبار
صدقه قوله قلنا هو الخ اذا ثبت ان ثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور عند المتأخرين

للثبوت المعروض وجوده لو لم يكن متاخرا عنه بخلاف الحال في الوجود فان وجوده وثبوته للمعروض عين وجوده

يؤيد ما ذهب اليه السيد قدس سره ان الفرق من الوجود في نفسه والوجود الرابطي بالملاحظة لا بالذات

بيان ان وجود الاعراض هو وجوداتها

فثبوت الوجود للماهية يجب ان يكون متاخرا عن ثبوتها في نفسها فان لم يلزم تحقق ثبوته في الوجود الخارجي بناء على ما قيل من ان ثبوته للماهية في الذهن فلا يلزم الا تقدم الوجود الذهني على الوجود الخارجي فلا مخلص عنه في الوجود الذهني والمطلع على ما سبق تفصيله وبعد التنزل عن هذا المقام اذا لزم ان يكون للماهية قبل وجودها وجود سواء كان قبله محدودا او لا فكيف يصح قول المص ان اثبات الوجود للماهية لا يستلزم وجودها قبل وجودها على ما وجهه به الشارحون ولعل ذلك من المص اشارة الى ما اشرنا اليه سابقا من ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تاخره عن ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته في نفسه قال الشيخ التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لاحتياجها الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو عين وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير وقال فيها ايضا فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض

من اعتبارية الوجود وهذا ما عندي في حل هذا المقام سنح لي عنه ما افاده بعض الاعلام

والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض بل الجسم هذا
بعد ان قال اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود
فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه
موجود فان الوجود هو الموجود به هذه كلماته ويتلخص منها
ان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة ساير الاعراض
فان تلك الاعراض تصير موجودة بتلك النسبة بل
عين وجودها والماهية تصير بنسبة الوجود اليها موجودة لا
عين وجودها فلا جرم لا ينافي فرع وجود الماهية **قوله** فيكون حصول
الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع بين النقيضين
الخ فان صدقه يقتضي كونها غير موجودة ونفسه يقتضي وجودها
لامتناع الحكم على المجهول المطلق فالشبهة في سلب
الوجود ايضا باعتبار الصدق **قوله** لكنه ليس بشرط
لسلب الوجود اراد بالسلب ههنا اللا وقوع لا الانتزاع
كما في العبارات السابقة وفي قوله ومما لا ينافي قضايا
السالبة المطلقة العامة اي سلب الوجود عن الماهية الحملية
قوله واعلم ان ارتسام الخ هذا ايدل على تردده في هذا
الاصل فيلزم تردده في الفرع ايضا فلا حاجة لوح لع
الهنا ام كون البحث عن العدم تطفلا كما مر في فواتح
الحواشي وهذا ما لوحنا اليه هناك في تجويز بعض الاحتمالا

التي فيها مندوحة عن هذا الالتزام قوله والحمل والوضع
في المعقولات الثانية الحيثية ان المصادر اراد ان قول
الموضوع والمحمول على افرادهما بالتشكيك اطلاق المبدأ
وارادة المشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص
اولى بالموضوعية والاعم اولى بالمحمولية واما ان قول
والوضع على افرادهما بالتشكيك كما صرح به الشارح
فخلاف الظاهر قوله وهو ما لا يكون له وجود بنفسه على قول
من ينفي وجود الكلي الطبيعي لا فرق بين السواد والجسم
والفرس واللاانسان في الاعم فان جميعها غير موجودة
عنده بل ما صدقت هي عليه واما على المحقق فالثلاثة الاول
موجودة بالذات بخلاف الاخيرين فانهما موجودان
بالعرض لوجودهما له لاتحادهما معهما بوجه ما عرض كما عرفت
غير مرة قوله قيل ما سماه موجودا الخ اقول الموجود بالعرض
مثلا ما هو صادق على الموجود صدقا عرضيا مثلا اذا
وجد زيد فذاته وذاتياته موجود بالذات وعرضياته
موجود بالعرض قال في الهيات الشفاء الوجود الذي قد يكون
بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض
مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا تتحدد
فلنترك الآن ذلك ولنشتغل بالموجود والوجود الذي

الموجود بالعرض

بالذات انتهى وتحقيق المقام ان ما بالعرض مطلقا انما يقال
في ما لا يكون موصوفا حقيقة بذلك الشيء وذلك جار
في ساير الاتصافات كما قال في طبيعيات الشفاء
في تحقيق الحركة بالعرض واذا علمت الحال في الاين والوضع
فاحكم بمثلها في ساير الابواب فانه تقول ان الشيء مثلا
لسود بالعرض اذا كان الموضوع للسواد ليس هو
بل جسما آخر يقارنه او يخالطه او جسما هو عرض فيه
او جسما هو هو بعينه في الموضوع وليس هو هو بعينه في
الاعتبار كقولنا ان النبات اسود فان السواد ليس
موضوعه هو الجوهر النباتية بل الجوهر مع النباتية
عرض له ان كان هذا الجوهر القابل للسواد وقد
تقول للجوهر اذا كان ليس هو موضوعا اولا للسواد بل
موضوعه الاول شيء فيه لا كجزء وهو السطح فان السواد
لنعتقد ان محله الاول هو السطح ولا حل السطح بوحده للجسم
انتهى كلامه واعلم ان الشيخ صرح بان القوس العيرا المنطقة
لا تتحرك في الاين بالعرض مع تصريحه بان المتحرك
بالعرض هو ما لم يلحقه في نفسه مفارقة اين اول
او وضع اول او كم او كيف بل هو مقارن لشيء آخر
مقارنة لازمة فاذا تبدل لذلك الشيء حال تبدل البعض

كانت له بالعرض وجعل ذلك وجهين الاول ما يكون

المتحرك بالعرض هو في نفسه مكان في او وضع وقابل للحركه

الا انه لم يفارق مكانه ووضعه بل الشيء الذي هو محمول

فيه قد فارق مكانه وهذا ملازم له فيلزم ان يقع له

لاجل حركه ما هو فيه حصول في جهة تقع اليها اشارة غير

الجهة التي كان تقع عليه الاشارة فيها او تقع له

وضع آخر بالقياس الى الجهات كالمنقول في الصندوق

وهو ساكن فيه حافظ لمكانه والثاني ان لا يكون من شانه

ان يكون له اين ووضع وان يتحرك بالذات وهو

ان لا يكون مقارنة المتحرك بالعرض للمتحرك بالذات

مقارنة جسم لجسم بل مقارنة شيء من الاشياء الموجودة

في الجسم صورة في هيولاه او في الجسم فيصير له بسبب

الجسم جهة يخص بها الاشارة الواقعة الى ذاته ويصير له

اجزاء كاجزاء الجسم فيصير له كالاين لاين الجسم وكالوضع

لوضع الجسم فاذا حصل للجسم مكان آخر تبدلت الجهة

المصابة بالاشارة واذا حصل له وضع آخر تبدلت

حاله في ما فيتبين انه قد انتقل في الاين او الوضع هذه

كلماته متفقه بحسب الحاجه واقول لما كان الاتصاف بالعرض

راجعا الى اتصاف ما يقارن الشيء فلم لا يكون البعض المقارنة

بالعرض لعلامة انها متعلقة بالجسم المتحرک وان لم یکن تعلق
المقارنة التی بین جسم وجسم او بینه وبین الامور المخالطة
لمادته علی انه قال فی جواب سوال من قال لم کانت
النفس یوالها انها یتحرک بالعرض فی الاین ولا یوالها
یسود بالعرض باسوداد البدن ان التحقیق یوجب انه
اذا صح اطلاق ذلک علی النفس بالعرض صح اطلاق
هذا وذلک اذا کان السواد فی العضو الاول الذی فیه
النفس بعینه فان کان احد الامرین اوقع فی العادة ولکن
ظهور نقله ما فیه النفس ان کانت منطبعة فیه اکثر ظهور
سایر الاستحالات وذلک لان الناس یحکمون ان الجسم
اذا زال عن اصابة اشارة ما زال ما معه فصار الیه
اشارة اخری بحصة ولو کان الغیر محسوس کانهم یوجبون
الحصول فی الحیز لکل موجود کان محسوسا او غیر محسوس
ولا یوجبون التسود الا لقابله ولغلبة الحاجات التخیر عندهم
لکل شیء لا یوجبون موجودا لا اشارة الیه فهذا مواجب
الذی اختلف به الامران عند الجمهور ولانه سبب غیر
واجب فمقتضاه غیر واجب ایضا منا کلامه ولک ان تقول
کان ذلک غیر واجب فکون المتحرک بالعرض منحصرا
فی القسمین اللذین ذکرهما الشیخ غیر واجب فان ما یقتضیه

لا لطلق ولا لعقيل ٥ حسم

في العادة من اطلاق المتسود وليس فيه نفي هذا الاطلاق ٥ حسم

ومنع انحصار المتحرك بالعرض فيما اليه اشارة غير واجب
وان اراد ان الجمهور لا يطلقون المتحرك بالعرض الا على
القسمين المذكورين فالعلاقة المعتبرة منحصرة في ذينك
الوجهين فكذا لا يطلقون الاسود بالعرض على النفس كما اعترف
به والحق الذي لا تكلف فيه ان الاتصاف بالعرض لا ينحصر
بذاته فيما له علاقة معينة نعم التعارف الخاص او العام
قد خصصه في بعض المواد ببعض العلاقات كما في الصورة
المذكورة واما حركة النفس المجردة بالعرض فليس مما يأبى
عنه التعارف فانك تقول تحركت من ههنا الى هناك
وكذا غيره من صفات البدن ينسب الى النفس نعم يصح
سلب المتحرك بالعرض على الوجهين الخاصين من النفس لا السلب
مطلقا وفي تضاعيف البحث علم ان التجوز في الموجود
بالعرض في نفس الاتصاف وظهر ان المجاز في صورة الوجود
الكتبي في جعل المدلول بالعبارة وجوداً في نفس الاتصاف
نعم لو وصف زيد مثلا بالوجود في الخارج باعتبار وجوده
الدال عليه في الخارج كان من قبيل الاتصاف بالعرض
سواء كان متعارفا او غير متعارف وليس الكلام فيه
بل في ان تقسيم الوجود الى الكتبي مجاز وان اقسامه الحقيقية
اثنان لا غير فتأمل قوله لا يقولون بانعدام الاجسام

هذا ابناء على نفي الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائه في الجواهر الفرد كما هو مذهب المتكلمين ظ وكذا على مذهب المص حيث قال بان حقيقة الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تبقى بعينها حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري في الاجسام فيه يكفي في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد ان كان اقرب الصور الى الصورة الزايلة فان قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس الى بدن مغاير له بحسب المادة لا الى بدن متولف من عين مادة هذا البدن وصورة هي اقرب الصور الى الصورة الزايلة فان سميت ذلك تناسخا فلا بد في البرهان على امتناعه فان النزاع انما هو في المعنى لا في الالفاظ

قوله نعم لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لقايل ان يقول لو تم هذا لزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد دليلا اخر ما ذكره وهذا النقض اظهر مما اورده الشارح واعلم انه قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود

واحد واما اذا اعدم فليكن الموجود آ وليكن المعاد الذي حدث

ب وليكن المحدث الجديد ح وليكن ب كج في الحدوث

والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا تميز

ب عن ح في استحقاق ان يكون آ منسوبا اليه دون ح

فان نسبة آ الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي

ينظر هل يمكن ان يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا

فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر فان قيل اذا

هو اولى لب صح ح لانه كان لب دون ح فهو نفس

هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل نقول الخصم انما

كان اولى الخ بل نقول اذا صح مذهب من يقول الشي

يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه

ذاتا لم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن

ان يقال بالاعادة بان يبطل من وجه آخر واذا لم يسلم

ذلك ولم يجعل للمعدوم حال العدم ذات ثابتة لم يكن

احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له او هو الموجود

السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل واحد

منهما معادا او لا يكون ولا واحد منهما معادا واذا كان

المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل

واحد منهما غيره بعينه مع الآخر فان استمر موجودا

واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع
الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب
اعتبار المحمولين اثنين واذا فقد استمراره في نفسه ذاتا
واحدة تحقق الاثنينية الصرفة لاغير هذا كلامه وليس
الاستدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم
كما قرره المتأخرون وكيف يتصور من عاقل مثل هذا
الاستدلال بل محصله ان العدم عبارة عن فقدان الذات
وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا
واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات تخلل العدم
فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض واختصاصه
بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات
في حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان
لكونه معروض الوجود اولا فهو عين البينة التي وقع النظر
في امكانها وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه
يوجب الاثنينية الصرفة والظاهر ان ذلك مقصود المصنف وكلامه
ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة فان ظاهر قوله فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع
عنه تلك الايرادات المبنية على ما قرروه نعم يتوهم ان
نفي المعدوم في الخارج يجوز ان يتفرع في نفس الامر

بطلان تخلل العدم بين الشيء ونفسه

بحسب الذهن فيتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع
بان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات
الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد
عينه فليست اياه مطلقا بالفعل فتامل **قوله** والجواب انه
لا معنى لتخليل العدم بعنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه ان يكون
عدمه مسبوقا وسابقا لشيء واحد بعينه بالسبق الزماني
فانه اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو
بعينه مسبوق بذلك العدم وهو مح لاستلزامه تقدم
الشيء على نفسه بالزمان وهو مح بالبديهة وهذا اخذ
الدور فانه مح لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات
وههنا تبين ما في قوله ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو
لزمان العدم بين زماني وجود بعينه فان تخلل زمان
العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم
بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء سابقا على
ذلك العدم وهو بعينه مسبوقا به فان قيل لا نم لزومه
بل يلزم تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه فالجواب
ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة
فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان
فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان

غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى المهية بعينه نسبة
العوارض التي تجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة
الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على
جواز ذلك لا فرق بين المهية والوجود في جواز الاعادة
قال الشيخ في التعليقات ولم لا يكون الوجود نفسه معادا
ويكون الوقت الذي معادا فيكون الحدوث ايضا معادا
فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان
بل واحد بعينه معادا ثم كيف يكون العود ولا اثنينية
وكيف يكون اثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول
ثم قول من يريد ان يهرب عن هذا منهم ويقول الوجود
صفة والصفة لا توصف ولا تعقل وليست بشيء ولا موجود
وان الوقت او بعض الاشياء لا يحتمل الاعادة وبعضها
يحتمل حتى لا يلزمه ان فرض الاعادة للمعدوم قد يجعل
المعاد غير معاد ويجوز ان يكون ما هو معاد ليس له حال
اصلا قول ملفق يفضحه البحث المحصل هذا لفظه ولما كان
الشيخ يدعي بداهة المدعى لم يبال بذكر بعض المقدمات
التنبيهية في صورة المنع قوله والا لو تم هذا الدليل
اقول لا يخفى ان الذات مستمرة في زمان البقاء فلا
يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلله بين الشيء

باعتبار وقوعه في الزمان الاول وثانيا باعتبار وقوعه في
الزمان الثاني لان السابق يسبق الزماني واللاحق يلحقه لكن
اللحوق انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في الزمان
بالواسطة لا بنفس الذات من حيث هي لا نها مستمرة
فتدبر قوله حيث صدق على شيء اقول لم يظهر من تقرير
وحدة الجهة وانما يظهر بان يقال لو جاز اعادة المعدوم
لجاز اعاده مع جميع عوارضه وحيثياته كما علم من
كلام الشيخ وح يبقى منع الملازمة قوله لجواز المغايرة
بغير ذلك في العوارض اقول المعلل اراد بالعوارض
العوارض المشخصة كما يدل عليه دليله والمغايرة بالعوارض
الغير المشخصة لا يدفع الاحتياج الى زمان آخر لان ذات
الزمان الواحد موجود قبل وبعد على هذا التقدير قوله
والصواب فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان اقول نختار
الاول وقوله لم يصح قوله كان المبتدا في زمان سابق
قلنا اذا فرض اعادة المعدوم بعينه وكان الوقت
في المشخصات لزم اعادة الوقت بعينه ضرورة ثم
لما كان الوقت موجودا قبل وبعد احتاج في القبلية
والبعدية الى زمان آخر بديهة فيلزم اعادة ذلك
الزمان بعينه بناء على ان الزمان من المشخصات

فاذا يكون الفرق بين الزمان المبتدا والمعاد بالقبلية
والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق
والمنافات من كون الوقت في المشخصات وكون المبتدا
في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لو ثبت فلا يضر
المعلل بل ينفعه لان الاعادة يستلزم القبلية والبعدية
اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق كما مر انفا
فاذا كان كون الوقت من المشخصات منافيا له وقد
وضح ان الاول حق فيكون الثاني باطلا ويلزم منه
بطلان ملزومه اعني الاعادة وهو المط فتدبر **قوله**
اقول يمكن توجيهه بما يندفع عنه الجواب بان يقال لو جاز
اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادة زمانه الذي هو
من مشخصاته ولو اعيد الزمان لزم آخر ما قال وانت خبير
بان اثبات التسلسل في هذا التقرير مبني على كون تقدم
المبتدا على المعاد زمانيا مع كون ذات المتقدم
والمتاخر واحدا فلا يكون ذلك التقدم الزماني ذاتيا
بل لوقوعه في الزمان وفي التقرير الاول مبني على ان
التغاير بين المبتدا والمعاد ليس بالماهية ولا بالوجود
ولا بالعوارض المشخصة بل بالقبلية والبعدية واذا
لم يكن القبل والبعد متغايرين بالماهية والوجود والتشخص

لا يتصور القبلية والبعدية فيهما الا بوقوعه في الزمان فكما
ان وقوع المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان
لاحق في هذا التقرير لازم من فرض الاعادة فكذلك
في التقرير الاول فهما متساويا الاقدام في عدم اشتباههما
على المعدومين المتباينين وقد عرفت اندفاع الاول
ايضا على التقرير الاول قوله فانا قاطعون بان زيدا الح
بعوده المعلق اراد نا انه الحكم
اقول لعل من جعل الزمان من المشخصات اراد ان الزمان
وجود الشيء بوحدته الاتصالية مدخلا في تشخصه فاذا انقطع
اتصاله من حيث هو زمان الوجود وتخلل العدم لم يبق
التشخص او ان لان الحدوث مدخلا في تشخصه ولما بعده
من الزمان مدخلا في حفظ ذلك التشخص بشرط اتصاله
من حيث هو زمان الوجود فلا يلزمه هذه الشناعة ويتوقف
المنع المجرد ثم لا يخفى انه لا يتوقف الدليل على كون
الزمان على الوجه المذكور مشخصا بل لو كان لازما للمتوقف
المشخص لتم الدليل ايضا قوله ويحكى انه وقع هذا البحث
رايت في الاسولة التي سالها البهمنيار عن الشيخ انه
طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى
يستدل به على التجرد فاجاب بالرجوع الى الوجدان
الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ

اقول الوجه ان يقال ظاهرا
نظرا الى ان الاول فانه ينقطع
الا ان التشخص لا لزمان المتصل بوحدته الاتصالية
فان الذات ... ويحكى كذلك ... حكم

كلاما فقال الشيخ في جوابه كيف تجعل الممنوع منه مع
تجويزك تبدل الذات قوله ولو سلم فلا نم ان ما يوجد
في الوقت الح لما كان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
لذواتها كما تقرر في موضعه فلو اعيد الوقت لزم ان
يكون متصفا بالسبق لكونه مقتضى ذاته وان كان متصفا
بالمسبوقية ايضا بعرض الاعادة فيلزم كون الواقع
فيه مبتدا لكونه واقعا في الزمان الاول ومعادا بفرض
الاعادة قوله والجواب انه اراد بالمثل الخ انت
خبير بانه انما يرد على تقرير المتاخرين كما ذكره الشارح
واما على ما نقل عن الشيخ فلا فانه لا يتوجه على اخذ امكان
هذا المثل اذ محصله انا نفرض المثل المذكور ونقول
لا امتياز بينهما اصلا اذ لو كان بينهما امتياز كان
لكون احدهما هو بعينه هو الذي كان ثابتا حال العدم
بخلاف الآخر لكن هذا اي مما فرضناه معادا لكون بعينه
هو المستانف المفروض لامتناع الامتياز بالعوارض
فلا يكون معادا قوله ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بالعوارض
الغير المشخصة على تقدير عدم الامتياز بالمهية والتشخص لكون
بالعرض لاحدهما عارضا للآخر فلا يتحقق الامتياز
بالعوارض الغير المشخصة الخ قوله على انه كلام على السند

الاخص يعني انه متوجه على قوله فان المعاد ما قد وجد ثم

عدم والمثل المتبداء ما لا يكون كذلك ولو ذكر بدله

عارض آخر غير مشخص لم يتوجه ذلك وقد علمت انه على

تقدير عدم الامتياز بالمهية والتشخص لا يتصور الامتياز

بالعوارض الغير المشخصة ايضا نعم يكون ذلك التشخص مع

بعض العوارض غير النفس مع عارض آخر فلا يصدق

الحكم بانه متبداء لا معاد او معاد لا متبداء فلا يتصور

العلم بالامتياز اصلا قال مد قوله اذ قد سيندل المنع

بان جهته المعدوم الخ لا يخفى ان هذا خلاف عبارة المتن

من غير تكلف قوله لا زما لها اي ممتنع الانفكاك عنها بعد

حدوثها لا مطلقا قوله فنقول الخ وقف الشارح عند

ظ لفظ هذا القايل ولم يات بما يحسم مادة الشبهة

اذ لا خفاء في ان مقصود هذا القايل انه لو جاز ان يكون

الشيء بعد ما طرا عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا لكان يلزم

في التقرير الاول لجاز ان يكون الحادث في زمان عدمه

ممتنعا وفي زمان وجوده واجبا وايضا لو جاز كون الشيء ممكن

الاتصاف بالوجود اولا ممتنع الاتصاف بالوجود

ثانيا كما قيل في الوجه الثاني لجاز كون الحادث ممتنع

الاتصاف بالوجود في زمان عدمه وواجب الاتصاف

وهذا غير كاف في وجه التخصيص بالمستبداية المعادية لكنه كاف في رفع تخلل العدم بين الشيء ونفسه ولذلك لم يتعرض الاستاد قدس سره لما ذكر واعترض ههنا على ما تراه فتدبر [illegible]

بالوجود

بالوجود في زمان وعدمه في زمان فان العلة المذكورة في الوجهين جارية
فيه الا انه تسامح في قوله لان الاشياء المتوافقة
في المهية قوله ولو جوزناه فكان حق العبارة ان يقول
ان الاشياء المتوافقة في المهية بحسب اشتراكها في
اقتضاء الذات الواحدة اياها وقوله ولو جوزناه
معناه انه لو جوزنا كون الشيء ممكن الوجود في الابتداء
ممتنع الوجود في الثاني بناء على اختلاف الوجودين لجاز
مثل ذلك في الحادث بان يكون ممتنع الوجود في زمان
عدمه واجبا الوجود في زمان وجوده لاختلاف الوجودين
والحاصل ان الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع او
في المحمول وحكم باختلافهما في الامكان والامتناع
يجري في الحادث الا ان ظاهر عبارته اشبه بالاعتبار
على الوجه الاخير والذي يحسم مادة الشبهة ان يقال
لا يمكن كون الحادث مقتضيا وجوده في زمان وعدمه في زمان
آخر لا بان يعتبر الاختلاف في جانب الموضوع ولا
بان يعتبر في جانب المحمول اما الاول فلان الموضوع
وهو الحادث بوصف اقتران الزمان محتاج في ذاته
الى غيره فلا يكون واجب الوجود واما الثاني فلانه لو
كان مقتضيا بذاته للوجود في وقت معين لم ينفك عنه

لكان موجودا في ذلك الوقت دائما قوله ونعلم
بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع
ثم بل هو اول المسئلة وكيف يسمع دعوى الضرورة في مثل
هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الاعلام واجيب
بانه يمكن اجراء نظير ما ذكر في استلزام ازلية الامكان
امكان الازلية بان يقال اتصاف ذات الممكن بالوجود
المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافه بالوجود المقيد بالدوام
لكان الامتناع ناشيا من هذا القيد لكنه ليس منشاء الامتناع
والا لم يتصف ممكن بالدوام قوله ان افادها زيادة استعداد
لا قوله وان لم يفدها زيادة استعداد في البين ان الشي
اذا حصل بالفعل بين المادة في جميع مراتب استعداده
وما ليس في المادة استعداده اصلا لا يمكن حدوثه فكيف
يصير قابليته للوجود ثانيا اقرب وكيف نعلم بالضرورة
انه لا ينقص عما هي عليه بالذات في قابلية الوجود في جميع
الاوقات على ان كون ما هي عليه بالذات قابلية الوجود
في جميع الاوقات بط كما حققه الشارح آنفا ثم كيف
علم بالضرورة ان لا اثر لاجتماع الوصفين في هذا
الامتناع قوله وجه آخر اقناعي الاصل مهنا ان
كان بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته

ووجوبه ممكنا غيرط وان كان بمعنى ما لا يصار عنه الا لدليل
فهو بط لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شئ منها
اصلا بهذا المعنى بل كل منها تقتضي جهته موضوعة فما
لم يقم دليل على ان الشئ من اى قسم لم يعلم حاله وما قال
الحكما معناه ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه
لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي الذي مرجعه
الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي فينهك على هذا
تقييده بما لم يذد عنه قائم البرهان وكيف
يتوهم ذلك وقد كرر الشيخ في كتبه ان من تعود ان
يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية
وجه آخر في امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته
بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه في الحوادث المتسلسلة
من غير نهاية فهو بط ويمكن ان يمنع لزوم اعادة الاسباب
لجواز ان يعود باسباب آخر متناهية فقط او بها منضمة
لا بتلك الاسباب السابقة المتسلسلة **قوله** والامكان بهذا
الاعتبار يعرف حال المهية الخ فانه بهذا الاعتبار جهة
القضية وهي كيفية الرابطة وتتمتها فالمعنى الرابطي مأخوذا
مع تلك الكيفية غير ملحوظ بالذات **قوله** اذ لو لم يكن
لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز

من الذود ومعنى المنع ١٢
ذاد يذود دار طآ د صح ١٢

دليل آخر لامتناع الاعادة

انفكاك اللازم عن الملزوم اقول من البين ان معنى اللازم
ما يمتنع انفكاكه عن الشيء فاذا لم يكن اللزوم لازما لاحدهما
كان غير ممتنع الانفكاك عنهما فكان يمكن الانفكاك وامكان
انفكاك اللزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ على تقدير
انفكاك الملزوم لا يكون اللازم لازما مع وضوح ذلك
تصدى بعض الناظرين بمنع قوله اذ لو لم يكن لازما جاز
انفكاكه قايلا بانه انما يتاتى ذلك لو كان اللزوم
موجودا في نفس الامر ولم يكن لازما اما اذا لم يكن لازما
حال عدمه فلا يلزم جواز الانفكاك كما ان السواد حال
عدمه لم يكن لازما للسطح ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه
عند هذا اللفظ وهو مما يجب ان يرقم باقلام الافهام
على الواح الارواح قوله فيلزم تحقق جميع اللزومات
الغير المتناهية الخ قد اسلفنا في مواضع ما يكفي بدفع
ذلك ولا باس ان نعيده ههنا لعصبة فنقول تلك
اللزومات موجودة في نفس الامر لوجود ما ينتزع من منشا وكونه
موجودا فيها بصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى
صدق القضية الموجبة اعم من الثاني والاول فان الموجبة
ان كانت خارجية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الخارج
اعم من ان يكون بصورة تخصه كوجود الجسم اولا

کونه

دفع شبهة اللزومات

كوجود جزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير
موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتقد
حارا والاخر باردا فيصدق الايجاب الخارجي عليه والدائم
مع البين ان اجزاء المتصل ليست معدومة صرفة بل
لها نحو من الوجود الا انه ليس لها وجود منفرد عن الكل
بل هي موجودة بوجوده وان كانت القضية ذهنية
اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن باحد انحاء
الوجود وكما ان خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحوا
خاصا من الوجود كصدق الحكم بالتحيز حيث يقتضي الوجود المستقل
وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فانه يقتضي النحو الوجود
الخاص والحكم على العرض بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص
به من الوجود كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية
قد يقتضي خصوصيات الوجود الذهني هذا كما ان المطلقة
يقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة
بالدوام ونقول ايضا لزوم شئ لآخر قد يكون بحسب
الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع
انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل
وقد يكون بحسب الوجود بالفعل في احد الطرفين دون
الآخر كلزوم الانقطاع للجسم فان معناه انه يمتنع

111

اتحاد الجزء مع الكل في الوجود

وقد يشكل بان وجود هذه الاجزاء في الوجود بعين وجود الكل لا يحصل اجزاء بالفعل بل بالقوة فيجب ان يكون الكل بالفعل بالمعنى المستحيل الحيثية بمعنى انطباق بعض الكل ووجوده عين وجود الكل ومع ذلك لا حصر فيهما وهي جزء جزء منفصل ولا بينهما تحاد وبين الكل ولا بين شئ منهما وبين الكل وما اشتهر من ان الجزء هو الاتحاد في الوجود فمبني على اطلاق لمحقق في الاجزاء المقداريه المتساويه في الوضع حتى ذلك بالاجزاء العقليه المتعدده جسم

وجود الجسم بدون كونه بحيث يمكن ان ينتزع منه الانقطاع
فالانقطاع بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم
لوجوده وقد يكون بحسب حيثية صحة الانتزاع من كلا الطرفين
وفي هذا التقييد لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم
لايكفي صحة انتزاعه الا وهو بحيث يصح منه انتزاع
اللزوم وهكذا فيكفي في صدقه هذا النحو في الوجود اعني صحة
انتزاعه في موجود كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها
امكان وجود الموضوع هذا ويمكن ان يمنع كون قوله
اللزوم لازم قضية موجبة حتى تستدعي وجود الموضوع
وذلك لان اللزوم امتناع الانفكاك فهو سالبة
في المعنى ولكن هذا جواب جدلي والعمدة في الجواب
ما سبق آنفا وسالفا **قوله** وهو ان ما في نفس الامر
يجب ان مغايره لما في العقل ان اراد مطلق المغايرة
فمم وهي يحققه مهنا بحسب الاعتبار وان اراد المغايرة
بالذات مم وكانا فصلنا الكلام في مواضع فيما سلف
قوله وكان الانسب الخ هذا بناء على توجيهه وهو انه
جواب عن الاستدلال على وجود الامكان ط والظ
ان المص قصد تحقيق ان الاتصاف بالامكان بحسب
العقل وبينه بكونه امرا عقليا اي من الصفات التي تعرض

بر غير واقع في صورة شبهة اذ لا يجري ذلك في اكثر
المواضع الجارية فيها الشبهة
منه

للوجود وكون الاشياء المتعددة كما
المتعددة في نفس الاشياء
الذاتيات والعرضيات موجودة بوجود واحد مذكورة
مواضع متعددة منه

الاشياء

الحكم بديهي في الاطراف

احتياج الممكن الى العلة

الاشياء في العقل وهي المعقولات الثانية وح يتلايم
اجزاء الكلام فان السوابق واللواحق احكام الممكن
لا الامكان ولايتوجه عليه ما ذكره قوله وتقرير الجواب
الى هذا يستفهم منهم ان اختلاف الاوليات جلاء وخفاء
انما هو لاختلاف تصورات اطرافها كما يشعر به
عبارة المتن وبنى الشارح الجواب على ذلك ولكن الممنع
لجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان بل
الاوقات بالقياس الى شخص واحد كيف وبعض
الاشخاص يدرك التفرقة بين النظم وغيره بحسب الفطرة
وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا في الالحان
المنتظمة والمتنافرة قوله لما عرفت من ان استواء
طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب
والممكن قوله لا يخفى ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بثبوت
الاستواء للممكن ليس بديهيا وليس ذلك من كيفية تصورات
الاطراف في شيء بل ربما كان تصور مفهوم ما يتساوى نسبة
الطرفين اليه بديهيا فحاصل كلامه ان الحكم بحاجة ما
يتساوى نسبة الطرفين اليه بديهي ولا يلزم منه بداهة
الحكم بحاجة الممكن فانه قضية اخرى كما تقرر ان الاحكام
تختلف باختلاف العنوان بل نقول يظهر بما ذكر في

ثم سكون النظري

التفات ان فيما ذكره اعتراف بكسبية هذا الحكم كيف لا
وكل حكم نظري اذ التصور موضوعه بوجه الاوسط الذي
ثبوت الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج الى النظر بعد الاعتبار
فيلزم ان لا يكون نظريا مثلا نقول الحكم بتركب الجسم من
الهيولى والصورة بديهي وخفاه لخفاء الصورة من حيث
انه ينعدم بسبب الانفصال الفك اما لا بالكلية وتغير
مؤلفا من الجواهر الفردة فاذا تصور في هذه الحيثية
وتصور التاليف من الهيولى والصورة ونسب اليه جزم
العقل بانه متالف منهما من غير استعانة في هذا الحكم بشيء
خارج من اطرافه وقس عليه جميع المطالب النظرية قوله
الثاني ان التاثير اما حال وجود الاثر الظ ان يقول اما بشرط
وجوده او عدمه ليلائم الجواب المذكور قوله فلان الانسان
مثلا ان كان اثرا نا بتاثير المؤثر الخ فيه نظر لجواز كون
الشيء لازما بينا للشيء بالمعنى الاعم مع ان ثبوته له بتاثير
المؤثر فلا يقع الشك في ثبوته له مع الشك في وجود
المؤثر ويمكن الجواب بانه تقرر عندهم ان العلم اليقيني
الكلي بما له سبب لا يحصل الا من العلم بسببه فلو كان بمؤثر
لم يتيقن كليا مع الشك في وجود مؤثره وقد سبق
في تلك المقدمة كلام فالمراد بالشك ما يقابل اليقين

ابطال الاتفاق

فانه

فانه قد يطلق بهذا المنع ايض وح تيم الملازمة بناء على تلك المقدمة لكن في بطلان اللازم نظر سيجي قوله فان الانسان الخ فيه انه ان اراد انا نجزم بثبوته لنفسه مع عدم العلم بغيره فلا يلزم منه عدم كون ذلك الثبوت سببا المؤثر بل انما يلزم منه عدم الواسطة في التصديق وان اراد انا نجزم بانه ثابت لنفسه على تقدير انتفاء الاغيار يرجع لما ينقله متصلا به ويعترض عليه والجواب باعتبار الاول كما هو ظاهر العبارة واثبات الملازمة بالاستعانة بالمقدمة التي ذكرت آنفا قوله فمدفوع بمنع الاستحالة لما كان ثبوت الشي للشي يستدعي ثبوته بنفسه فعلى تقدير انتفائه يصدق سلب جميع المفهومات عنه فان كان انتفاؤه واقعا صدقت السالبة المطلقة او ممكنا غير واقع صدقت الممكنة فقط وان كان مستحيلا لم يصدق اصلا وهذا مما لا خفاء فيه ولا خفاء ايض في انه يقدح في بطلان التالي في تقرير الاول ايض فانه لما علم كونه على تقدير الانتفاء مسلوبا عن نفسه كان احتمال الانتفاء مستلزما لاحتمال ذلك السلب وهذا مما سبق الوعد قوله ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة الخ هكذا وجهه الشارحون والظ

لخص ويكب ثم عن نفسه والاله فخص الايجاب والسلب

انوار على التقرير الثاني الذي ابطل التالي بلزوم تحصيل الحاصل ...

حاشية

ان مقصود المص ان الجعل متعلق ابتداء بنفس المهية لا بكونها
هي ولا بكونها موجودة ثم العقل ينتزع منها كونها هي وكونها
موجودة كما هو مذهب الاشراقيين وتحقيق ذلك انه فرق
بين جعل الشيء شيئا وبين جعل الشيء والمهية ليست مجعولة
اياها بل مجعولة في ذاتها بمعنى ان نفسها تابع للجاعل
وان صح ان يق ايض وجودها تابع له كما ان عند
من يجعل اثر الجاعل هو الاتصاف بالوجود يصح ان يق
جعلها الفاعل متصفا بالاتصاف بالوجود او متصفا
بالاتصاف بذلك فكما ان الاثر الاول عندهم هو الاتصاف
لا بمعنى انه جعله شيئا بل جعله في نفسه والاتصافات
الأخر مترتبة عليه كذلك الاثر الاول عندهم هو المهية
لا بمعنى جعلها اياها بل جعلها في نفسها وصح انتزاع
الاتصاف مطلقا مترتبة عليه وقولهم العقل يحكم بانه
جعلها موجودة لا يدل على ان ليس المهية بنفسها اثر الفاعل
كما ان العقل يحكم بانه جعلها متصفة بالوجود او متصفة
بذلك الاتصاف وهكذا ولا يدل ذلك على ان الاتصاف
بالوجود ليس اثره وقولهم العقل يحكم بانه لم يجعلها
اياها على ما فيه في الكلام كما سبق انما يدل على نفي الجعل
الثاني اعني جعلها اياها لا على نفي جعلها في نفسها

والفرق بين الجعلين مما لا ينبغي ان يخفى على من له بصيرة وان شئت
توضيح للمرام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام وهو
ان التأثير قد يكون اختراعيا اي بافاضة الاثر على قابل
كالصور والاعراض على المادة القابلة لها في هذا الابعد
جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا
التأثير بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا اليه وقد يكون
ابداعيا اي ايجاد الايس عن الليس المطلق ولا يقتضي مجعولا
ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب التكثر
مستغن عن سبق قابل متعلق بذات الشيء فقط وهذا
هو التأثير الحقيقي في الشيء والاول هو بالحقيقة تأثير في
بعض اوصافه اي كونه شيئا آخر هو الموجود او غيره
فاثره بالذات هو ذلك الاتصاف ولما كان
المتعارف هو التأثير الاول وكان في تصور هذا
التأثير نوع غموض لم يفهم الكثيرون وحصروا التأثير
في المعنى الاول ولم يعلموا ان ما يعقده الفاعل
شيئا يجب ان يكون له هوية حتى يمكن ان يعقده شيئا
ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا ظ عبارة المصنف من غير تكلف
قوله وسكان بالكل المشمش فقال الجاعل الخ علمت انه
لا يلزم من عدم جعل المشمش مشمشا عدم جعل المشمش

قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا
بربهم يعدلون ولعله نفى الجعل الاول وعبّر عن الجعل الثاني
بلازمه لانه لم يفرق بين الجعلين فتامل ثم اقول لما كان
ثبوت الشي لنفسه فرع وجوده كما قرره الشارح فقيل
هذا قائل على جعل المشمش مشمشا اذ لو لم يوجده لم يكن مشمشا
فراده انه لم يتعلق الجعل به بلا واسطة فكونه هو مستغن عن
تاثير جديد اي بعد وجوده فيقول بان اثر الفاعل لمهية
نفسها يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن التاثير
الجديد اي بعد التاثير في المهية وان كان مجعولا تابعا
لازم لما هو المجعول اولا وبالذات كما في كونه هو عندكم
قوله خصوصا اذا كان العدمان حادثين فان الاستناد
هناك اظهر اذ لا يخفى على مميز ان انظلام البيت لانطفاء
السراج قوله فهي ايضا محتاج الى قوله تلك اللوازم فلا يلزم
جواز وجود العالم على تقدير عدم الواجب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا قوله ان المؤثر بعيد البقاء لكن الباقي فيه
ان ظ اختيار الشق الثاني فان البقاء امر متجدد ولم
يتعرض لدفع لزوم محذور هذا الشق الذي هو عدم
كون التاثير في الباقي بل دفع محذور الشق الاول وهو
تحصيل الحاصل وتحرير الجواب على الوجه الظ ان يختار

احتياج الممكن في البقاء الى العلة

الظ انه اراد تحرير ما ذكره من الكتاب انما
هو على الشق الاول ثم اول الطاهر تحرير
الباقي ... في الثاني ... من الاستغناء وما يكون
والبقاء افادة البقاء ... ان البقاء متجدد
هذا البقاء ... فهذا هو التحرير الثاني وسطر اليمن
والشيخ ...

الشق الاول وتوله انما هو تحصيل الحاصل بتحصيل مستانف
لا التحصيل المستمر المتعلق باثر مستمر فالفاعل يفيد في الزمان
الثاني نفس الوجود الذي كان حاصلا بنفس التحصيل الذي
كان حاصلا فكما ان الاثر واحد فكذا التحصيل اذ المعنى
منه هو الاستتباع لا غير او نختار الشق الثاني ونمنع
لزوم عدم التاثير في الباقي وانما يلزم لو لم يكن ذلك
المتجدد هو بقاء ذلك الشيء بعينه اذ ح يكون التاثير
في الباقي بل لا معنى للتاثير فيه الا ذلك **قوله** ولنزد
توضيحا لهذا المقام قد اورد بعض القوم ههنا سوالا
تقريره ان الذي ثبت هو ان الممكن في حال البقاء
مفتقر الى العلة المرجحة لوجوده على عدمه الا ان تلك العلة
لا يجب ان يكون موجودة في زمان وجوده لجواز ان يكون
حال بقائه معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فيكون العلة
حال وجودها موجبة لوجود المعلول بعد انقضائها وعدمها
اما بذاتها واما بان تعطيه قوة يبقى بها واجاب عنه بانه
لا معنى لايجاب العلة للمعلول الا وجود المعلول بها فلو كانت
موثرة في الحال فيما لا يوجد الا في ثاني الحال فاتصافها
بالموثرية اما في حال وجودها او في حال عدمها والثاني
بط لاستحالة تاثير المعدوم حال عدمه في الموجود بديهة

في حال الحدوث وهو حال البقاء الذي هو الزمان

فيه بحث لان عدم العدم وجوب يلزم في الازمنة الذي هو حال الزمان الذي لعام ح

لو قيل لما لا يتقرر في ثاني الحال لكان اسلم والنسب ح

وفي الاول تاثيرها اما حال وجود المعلول او حال عدمه او لا
فيهما وفي الثالث يلزم الواسطة وفي الثاني يلزم اجتماع
وجود المعلول وعدمه لان التاثير لما كان عبارة عن وجود
المعلول فلو كان حال عدمه لزم وجوده حال عدمه فتعين الاول
فلم يجز ان يكون الشي موجبا لوجود المعلول بعد انقضائه
واما حديث اعطاء القوة فتوهم فاسد لان تلك
القوة امر ممكن فيفتقر الى مرجح والكلام في بقائها
مع انتفاء المرجح كالكلام في اصل الماهية اقول للسائل
ان يقول لا نم ان معنى الايجاب ما ذكرتم بل هو عبارة
عن كون وجود الشي مستتبعا لوجود آخر وهو امر مغاير لوجود
العلة والمعلول سلمناه لكن قوله فلو كانت موثرة في الحال
فيما لا يوجد الا في ثاني الحال مخلط لان الكلام في بقاء
المعلول بعد انقضاء علته ولا يلزم منه تاثير الشي فيما لا يوجد
الا بعد انقضائه بل فيما يوجد حال وجوده وانقضائه معا
وح فنختار ان انتفائهما بالموثرية حال عدمها قوله و
الثاني بط لاستحالة تاثير المعدوم حال عدمه في الموجود
بديهة قلنا الكلام في انه لم لا يجوز ان يكون المعلول
حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فاستحالة
تاثير الموجود الذي عدم حال عدمه في بقاء الموجود اول

المثله ودعوى البداهة فيه دعوى البداهة في محل النزاع
على انه يلغوا المقدمات والترديدات او نختار ان
القضا فيها حال وجودها قوله وتاثيرها اما حال وجود
المعلول الخ قلنا بل حال وجود المعلول ولا يلزم منه
ان لا يكون الشئ بعد انقضائه موجبا لوجود المعلول بل
يلزم كونه في حال وجوده موجبا لوجود المعلول في تلك
الحالة وما بعدها اعني انقضاء العلة وقس على ذلك الكلام
في حال القوة التي ذكرت والحق ان من جوز استناد
المعلول حال بقائه الى علة كانت موجودة وهي معدومة
في الحال على قياس مدخلية عدم المعد في وجود المعلول
فلا يجدي معه هذا الدليل بل الذي ينفعه ان يحقق ان
التاثير سواء كان في الوجود الحادث او المستمر فهو
تاثير في نفس الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار
فان الحادث انما تفيده العلة الوجود من حيث هو وجود
لا من حيث هو وجود بعد ما لم يكن ولهذا لا يصح ان
يقول ان شيئا جعل وجود الشئ بحيث لا يكون الا
بعد العدم فهذا غير مقدور عليه بل بعض ما هو مقدور
واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب
ضرورة ان يكون بعد عدم فالوجود من حيث هو

وجود تلك المهية بالك مستفاد من العلة واما وصفه وهو
انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فصل ذلك في الالهيات
الشفاء اقول التحقيق ان التاثير انما هو بالذات في نفس
الوجود والوصف لازم له فلا يحتاج الى تاثير جديد
بل هو يستند ابتداء الى نفس الوجود كما ستتلو نظير
ذلك في تحقيق الجعل وبعد تمهيد ذلك نقول العقل
يحكم باستحالة تاثير المعدوم في الموجود من غير تفصيل
بين الحادث والمستمر اذ على التقديرين التاثير في نفس
الوجود والوصف اثر امر آخر لما فصل واللازم عليهما
استناد الموجود الى المعدوم وهو مما ينقبض عليه
صريح العقل هذا وانت تعلم من هذا التفصيل ان التوجيه
الذي اورده الشارح لا ينفي بحسم مادة الشبهة فاحسن
تدبره **قوله** اي لو امكن مؤثر قديم اه القرينة على ارادة
القديم ان استناد القديم لا يمكن الا الى القديم ولا
يتوجه على هذا ما اورده السيد قدس سره في شرح القديم
من ان هذا التعليق انما يظهر فائدته اذا فرض الكلام
في الصانع تعالى بان يجوز استناد القديم الممكن
اليه تعالى لو امكن كونه موجبا وغرضه ان النزاع
انما هو في كونه تعالى موجبا لا في امكان المؤثر الموجب

فان ذلك متفق عليه فلا فائدة في هذا التقييد **قوله**
يعني انما قيدنا المؤثر الخ اشار بهذا التفسير الى انه ليس
متفرعا على ذلك الاصل فان افتقار الممكن الباقي الى المؤثر
لا دخل له في هذا الحكم اصلا وان استناد القديم
الممكن الى المؤثر هو الذي يستند الى ذلك الاصل والتقييد
بالموجب لامر آخر وعلى هذا فقوله ولا يمكن استناده
الى المختار عطف على قوله ولهذا جاز لا على جاز فقط **قوله**
لما سيأتي قال الشارح في الحاشية هذا وعد بلا وفاء
لان ما بيّنه في موضعه هو ان الاجسام كلها حادثة وذ
لا يلزم منه حدوث كل الممكنات اقول ما ذكره متجه
الا ان يتكلف بحمل كلام المصنف على انه لا قديم سواه ثابت
يقينا لما سيأتي في حدوث الاجسام والنفوس
وان اداه وجه العقل مدخوله وجه فتوجه قوله فيما بعد
ولا يفتقر الحادث الى مادة وحده والا لزم التسلسل
بان المادة والمدة حادثتان لدلالة برهان حدوث
الاجسام على حدوثهما ولا سيما ان فيه بان كل ما سوى
الله تعالى حادث **قوله** وكان في قوله ولا نعني بالقديم
الا ذلك الخ ويؤيده قوله والمعتزلة وان بالغوا
في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى

والمستقل بالانتقال الخ فيه نظر لان ذلك وان كان حقاً
بناء على عدم جواز انتقال الصفات لكنهم ربما يجوزونه
فلا يتوجه تكفيرهم الا يرى ان المجسمة المبلكفة لا يكفرون على ما صرحوا
به بناء على نفيهم لوازم الجسمية مع بداهة الاستلزام
وتحقيق الجواب انهم اثبتوا خواص الذوات ونفوا
كونها ذوات فلا يجديهم في نفي التكفير والمجسمة عكسوا
فسلبوا خواص الجسم بالاسر واثبتوا الجسم فلم يبق لهم
من الجسمية الا الاسم فكما ان ما ينفيه النصارى بالحقيقة
انما هو لفظ الذات فكذا ما اثبته المجسمة بالحقيقة انما هو
لفظ الجسم وتوضيحه ان الجسم والذات معلومان
بامارات والتكفير انما يتعلق باثبات تلك الامارات
لا باطلاق اللفظ وان شئت قلت انما كفر النصارى
باثباتهم قدماء مستقلة وهو كفر سواء سميت ذوات
او لا والمبلكفة لا يكفرون لانهم لا يثبتون له تعالى ما هو
مسلوب عنه بحسب المعنى بل انما يطلقون الالفاظ
فتدبر **قوله** اذ لا قديم في الوجود سوى انه تعالى يستحق انه
لم يثبت ذلك فالاولى ان يوجه بما ذكرنا هناك **قوله**
ان اراد بمعروض القبلية بالذات الخ هذا وارد على
هذا الوجه والحكماء يدعون بداهة انية الزمان بتمامه لكن

الفرق بين المجسمة والنصارى

انية الزمان

بان جمهور الناس يقسمونه الى الساعات والايام
وغيرها فوجود الامر الذي هو معروض القبلية بالذات
بديهي عندهم وان كانوا انما حاولوا التنبيه عليه
بفرض الحركات المعينة كما هو المشهور وغرضهم ههنا
اثبات تقدمه على كل حادث حتى يلزم سرمديته فلا
حاجة لهم الى اقامة الدليل على ان ههنا امرا يقتضي
لذاته التقدم والتاخر بل على تقدمه على كل حادث

قوله بل الجواب ان ماهية الزمان الخ بل تحقيق الجواب
ان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم في الخيال
من الآن السيال الذي هو الموجود في الخارج بسبب
عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدريج فان
اجزائه المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام
الذي هو نحو وجودها كما ان اجزاء الخط المرتسم
من القطرة النازلة متعاقبة في الارتسام ولا حاجة
الى ما ذكره في معنى عدم الاجتماع على انه مما يتطرق
اليه المناقشة بان الزمان الممتد غير موجود عندهم
في الخارج فانه مقدار الحركة بمعنى القطع وهو امر
يرتسم في الخيال فوجود اجزائه فيه اظهر لان
اجزاء الزمان زمان فمن ادعى ان العقل يحكم بانها

تحقيق ماهية الزمان

لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا بد له من دلالة
اذ تلك الملازمة غير بينة فما يدريك لعلها لو وجدت
في الخارج كانت مجتمعة بل عند من ينفي وجود الاعراض
الغير القارة وجودها يستلزم الاجتماع اجزائها لا محالة
فتامل قوله لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك
الاجزاء موجودة فيه نظر لانه كما ان اتصاف الذوات الموجودة
الخارجية بالاوصاف لا بد له من علة كذلك اتصاف
الامور الاعتبارية باوصافها الواقعية فحكم العقل
بتقدم بعض الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره
ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها وان كان
مطابقا للواقع فلا بد لاتصافه به من علة قطعا سواء
كانت موجودة اولا وسواء كانت تلك العليات
موجبة اولا فان كانت العلة ذواتها وهي متفقة الماهية
لزم تساويها او مختلفة لزم المحذور الآخر والاولى
ان تقوم ماهيتها تقتضي ذلك او هيئة التوسط
الذي رسمها يقتضي تقدم بعض منها في الارتسام
على البعض كما ان القطرة النازلة تقتضي تقدم رسم
بعض الاجزاء المفروضة في الخط المرتسم منها على بعض
وفوق هذا الكلام آخر وهو انه كما ان الكم المتصل

تحقيق تقدم اجزاء الزمان

مقدار الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان
مقدار الحركة التي هي التقضي والتجدد ولا حقيقة له سوى
امتداد التجدد والامتداد لذاته يقتضي ان يصح
فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء هي التقدم والتاخر
لان كل الامتداد اذا كان استمرار التقضي فجزئه
بعض من ذلك التقضي ولا معنى للتقدم والتاخر
الاجزاء من ذلك الامتداد او حدان مفروضان
فيه والكلام في انه لم اختص هذا الجزء والحد بالتقدم
والآخر بالتاخر كالكلام في انه لم اختص هذا
الجزء من المقدار بهذا الجزء او هذا الحد وهذا الوضع
المعين ولا شبهة في ان هذه الجزء منه لا يحصل بدون
ذلك فحاصل السؤال انه لم كان هذا هذا او هذا
تحقيق ما لتمعهم تقولون في الجواب تصور عدم الاستقرار
الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور التقدم والتاخر
لاجزائه المفروضة واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار
يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير
متقدما و متاخرا بتصور عدم ضماله على ما شرح المص
للاشارات وقد اخذه من تلاه على الوجه الذي
ذكره الشارح لانه لم يجر الجواب ولم يفصله على ما هو

اقتضاء المعدوم اتصاف الموصوف به بالموجود الخارجي

دائة في ذلك الكتاب قوله وهذا الوجه في غاية السقوط لانه لو لم يكن الامكان موجودا في الخارج لكن كان من الامور التي تقتضي الاتصاف بها ثبوت الموصوف في الخارج كوجوب الوجود وغيره لتم الاستدلال وهم يزعمون ان الامكان كذلك فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف به المعدوم في الحقيقة حتى ان امكان الحادث راجع الى امكان اتصاف المادة واقترانها به فهو في الحقيقة وصف للمادة الموجودة فما هو محل الامكان بالحقيقة لا بد ان يكون موجودا فان كانت المهية بنفسها محله الحقيقي امتنع حدوثه كما في المجردات ذاتا وفعلا وهذا اظهر اذا امتنع التبدل في الذوات وكان التبدل منحصرا في انتقال الموصوف من وصف الى آخر سواء كان ذلك الوصف عرضا او جوهرا وربما ادعى بعض قدمائهم بداهة هذا الحكم فتامل قوله وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي الذي ذهب المتاخرون الى ان الامكان الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات الموجود في الخارج مغاير بالذات للامكان الذاتي اخذا لظاهر عبارات القدماء ثم بنوا هذا البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات ذلك دونه

وجود امكان الاستعدادي من

خرط القتاد لان وجود كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفية
المزاجية وبالجملة للكيفيات الملموسة التي فيها مقربة
لها الى قبول الصور التي تتوارد عليها مما لا دليل
عليه بل الظ ان الاستعداد امر اعتباري مغاير للامكان
بوجه ما كما سبق وعدم اباه كيف لا يستلزم وجوده
في الخارج فان القدماء ربما يتسامحون ولا يفرقون بين الموجود
في نفس الامر وفي الخارج وربما يؤخذ في الدليل
الامكان الاستعدادي من غير اعتبار وجوده في الخارج
بان يق متى حدث شئ بعد ما لم يكن فلا بد هناك من تغير
وليس ذلك في جانب الفاعل فهو اذن من جانب
المعلول والتغير في المعدوم الصرف مح فلا بد من امر اخر
يكون حاملا للتغير ولك ان تقول التغير من جانب
الفاعل لا بان يتبدل ذاته او صفاته الحقيقية
بل بان يصير فاعلا بسبب انضمام امر حادث اليه
كوضع معين يكون هو معه علة تامة للحادث من غير
ان يسبقه مادة مستعدة له **قوله** اذ الفاعل بالاختيار
قد اشتهر من المتكلمين ان ترجيح الفاعل المختار لاحد
الطرفين بمحض تعلق الارادة من غير مرجح اخر
جائز وانما المح هو الترجيح من دون مرجح وفيه نظر

ربط الحادث بالقديم

لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الآخر ان
كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين على الآخر من دون
مرجح مطلقا وان كان هو تعلق الارادة بذلك التعلق
لزم منه التسلسل في تعلقات الارادة ثم مجموع تلك
التعلقات امور ترجحت على ماسواها من دون مرجح
فتامل واعلم انه لا حاجة لهم الى ذلك اذ غرضهم ونفي
الحوادث المتسلسلة يحصل بان تقول الذات موجبة
لتعلق الارادة القديم بوجود الحادث في وقت معين
فالارادة والتعلق كلاهما قديمان والمراد حادث
قوله واما ممكن مستند الى الواجب اما بلا واسطة او بوسائط
قديم فيه بحث لجواز ان يستند الى الواجب بشرط انتفاء
حادث معين فاذا وجد ذلك الحادث ينتفي لوجود
المانع وذلك القديم لا يكون فاعلا للحادث المانع
عنه بل يكون فاعله قديما آخر لئلا يلزم استحالة انتفاء
الحادث لكونه مستلزما لوجود ذلك القديم من حيث
انه معلول له ولعدمه من حيث انه مانع فتامل قوله وحدوث
صفات الواجب قد مر مرارا امره في مبحث كون
وجود الواجب عينه حيث نقل عن بعض المحققين ان
صفات الواجب ليست آثارا له بل هي لوازم له

ومرة عند قوله ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن حيث قال في جواب سوال محصله ان الواجب بالنسبة الى صفاته القديم موجب ان صفاته ليست زائدة على ذاته كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة ومرة عند قوله ولا قديم سوى الله تعالى حيث قال ان صفاته عند الاشاعرة وهي لجد وجد وهم موجودات قديم وعند الجمهور المعتزلة ليست زائدة على الذات واما مثبتوا الاحوال منهم فيلزمهم كونها موجودات قديم وان سموا غيره لفظا والغرض من هذا الكلام رفع ما يترائى على قوله لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لم يكن شيء من معلولاته قديما وحاصله انه يلزم على الاشاعرة وفي لجد وجد وهم كون بعض معلولاته قديما وكونه موجبا بالنسبة الى ذلك واما على المص فلا **قوله** اى الحاصل في القوة العاقلة المعقول اعم من الحاصل في القوة العاقلة اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف الثاني وكان غرضه في هذا التفسير هذا التخصيص ليترتب عليه انه لا يكون الا كليا فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئيا كما في علم النفس بذاته والظاهر ان المص لم يقصد هذا التخصيص بل انما اراد ان المهية لا يعتبر فيها الوجود الخارجي بخلاف

قوله بل اراد ان المهية الخ لو كان مراد المص ذكره المحقق المحشي لوجب ذلك

الحقيقة قوله اي على ما ينافي تلك العوارض في البيان لا تحرير في لوازم الماهية فان الاربعة مثلا لا تصدق على ما ليس بزوج والاولى الاقتصار في التنبيه على ان الفرسية مثلا في ذاتها ليست الا فرسية فقط فما عداها مغاير لها بحسب العقل قوله فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان لقايل ان يقول الانسان الكثير ايضا له وحدة فالدليل لا يدل على زيادة مطلق الوحدة بل على زيادة الوحدة المقابلة لتلك الكثرة ويندفع بان نحو الكثير من حيث انه كثير انسان وليس من حيث انه كثير واحد بمعنى ان حيثية الكثرة منافية لحيثية الوحدة وغير منافية لحيثية الانسانية فلا تكون الوحدة عين الانسانية ولا جزءها فتامل قوله اي بحسب ان نحو الانسان ليس من حيث هو انسان الخ ليبين ان الانسان مثلا اذا نظر العقل اليه ملاحظا اياه فقط معرضا عما يكتنفه في اللواحق لم يجده الا انسانا وان كان في الواقع محفوفا بعوارض كثيرة فتلك العوارض مسلوبة عنها في هذه الحيثية لا بحسب نفس الامر مطلقا ومصداق هذا السلب ان ليس شيء منها ذاتا له ولا ذاتيا اذ لو كان احدهما لم ينفك عنه بحسب ذلك النظر فاذا قلنا الانسان ليس من حيث هو انسان بالف بتاخير

الحيثية كان السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثية فكان
صادقا لانه وان كان الحب بعض الامر لكنه ليس لا به
من هذه الحيثية وسلب الثبوت من تلك الحيثية لا ينافي
الثبوت من حيثية اخرى واما اذا قدمنا الحيثية كان معناه
انه في حد ذاته ثابت له سلب أ او موبطلا لان سلب أ الص
من العوارض التي ليست معه في حد ذاته فاذا اريد ان
يطابق اللفظ المعنى فلابد من تاخير الحيثية والحاصل
ان الماهية من تلك الحيثية مسلوب عنها جميع ما عداها فيصدق
سلب جميع المفهومات عنه بهذا الاعتبار حتى سلب السلب فانه
كما انه ليس في حد ذاته اى الوجه الذي تحقق فليس في حد ذاته
ليس أ على ذلك الوجه اذ كما ان ليس عينه ولا جزئه فكذا
ليس ليس أ عينه ولا ضرورة فالموجبات كلها كاذبة
من هذه الحيثية والسوالب باسرها صادقة وقد نبه على هذا انظر
الشيخ في الشفاء حيث قال فان سئل عن الفرسية بطرفي
النقيض مثلا هل الفرسية أ او ليس أ لم يكن الجواب الا السلب
لاى شى كان ليس على ان السلب بعد من حيث بل على انه قبل
من حيث اى ليس بحيث ان يكون الفرسية من حيث هي
فرسية ليست بالغة بل ليست من حيث هي فرسية باولا شى
من الاشياء فان كان طرفا المسئلة من موجبتين لا يخلو

وكذب جميع الموجبات وصدق السوالب

منها شئ لم يلزم ان يحب عنهما البته و بهذا يفرق حكم الموجب

والسالب والموجبتين اللتين في قوة النقيضين وذلك لان الموجب

منهما الذي هو لازم للسالب معناه انه اذا لم يكن الشئ موصوفا

بذلك الموجب كان موصوفا بهذا الموجب الاخر وليس

اذا كان موصوفا به كان جهته هو فانه ليس اذا كان الانسان

واحدا او ابيض كان هوية الانسانية هو هوية الواحد

او الابيض فاذا جعلنا الموضوع هوية الانسانية من حيث

هي انسانية كشئ واحد وسئل عن طرفي النقيض فقيل او احد

او كثير لم يلزم ان يجاب لانها من حيث هي هوية الانسانية

شئ غير كل واحد منهما ولا يوجد في حد ذلك الشئ الا الانسانية

فقط واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير على انه وصف

يلحقه فلا محالة انه يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف

من حيث هو انسانية فلا يكون من حيث هو انسانية هو كثير بل

انما يكون كان ذلك شئ يلحقه من خارج فاذا كان نظرنا اليه

من حيث هو انسانية فقط فلا يجب ان نشوبه بنظر الى شئ من خارج

يجعل النظر نظرين نظرا اليه بما هو هو ونظرا الى لواحقه

ومن حيث النظر الواحد الاول لا يكون الا الانسانية فقط فلهذا

ان قال قايل ان الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية

هل هي غير التي في عمرو فيلزم ان يقول لا وليس يلزم من تسليمه هذا

ان اللذين في حكم النقيضين وقال العوال السوال
اذا كان عن الموجب والسالب يكن احضار السالب
واما اذا كان السوال عن الموجبتين اللتين في قوة النقيضين
فلا يكن الجواب باعتبار احدهما بل الجواب السلب كلا
النقيضين اذ كل منهما من العوارض والعوارض كلها منفية في مرتبة الذات المجردة

ان يقول

ان يقول فاذن تلك هي واحدة بالعدد لان هذا كان
سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية من حيث
هي انسانية فقط وكونها غير الانسانية عرض وامر خارج اليها
وانما طولنا بنقل هذا الكلام الطويل الذيل لان فيه مدفعا
عن الاوهام الفاسدة التي عسى ان تعرض للناظرين قوله
لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي قد يهنا
تحقيقه اي المتبادر منه الايجاب العدولي وقد اشار اليه
الشيخ حيث قال فان سئلنا سائل وقال الستم انتم تحكمون
وتقولون انها ليست كذا وكذا وكونها ليست كذا وكذا
غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب انها من
حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث
هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق لا يمكن
حمله على السالبة المحمول التي اعتبرها المتاخرون وجعلوها
مساوية للسالبة البسيطة لانا نقول مساواتها لها على فرض
التسليم انما يكون اذا كان معناها سلب الثبوت بحسب الواقع
لا بحسب الحيثية كما علم بما مهدناه آنفا واعلم انه ليس بهذه
القضية في كلام القوم عين ولا اثر بل هي داخلة في المعدولة
عندهم وانما هي من مخترعات المتاخرين والذي ادعوه
من ان العقل يستشبه من القضية القائلة بان ثبوت الشي

لأنه يستدعي ثبوت المثبت له مثل هذه القضية تحكم بحسب بلا دليل
بل نص الشيخ في الشفاء على ان اقتضاء الايجاب ثبوت
الموضوع انما هو لنفس الربط الثبوتي لا لخصوص المحمول
قوله فلا يستحق الجواب لان مثل هذا السوال طلب للتعيين بعد وضع
ثبوت احد الامرين والوضع المبني عليه السوال فاسد فلا يستحق
الجواب الذي هو مقتضاه واذا اجيب بسلب شقي الترديد
لا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا السوال لانه ليس هو المطلوب
بل تنبيها على فساد الوضع المبني عليه ذلك السوال قوله
فهو في القسمة حال الماهية القياس الى عوارضها يمكن ان يجعل
تقسيما للماهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان
الانسان مثلا وان كان معتبرا من حيث هو الا ان العقل
ينظر اليه مع غير النظر الى هذا الاعتبار وتقسيم المعتبر بهذا
الاعتبار والمعتبر بالنحوين الآخرين فالمقسم هو طبيعة
الانسان والقسم هو مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو
ولا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا
النحو اعني هذا المفهوم وان كان هو بعينه فرد هذا المفهوم
نظير ذلك ان قسمة الانسان الى الانسان الكلي والجزئي صحيحة
مع ان الانسان الذي هو المقسم كلي في الواقع وكذا قسمة
الانسان الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم

وهو طبیعة الانسان الانسان معلوم فی الواقع وانما یلزم قسمه الشیء الی نفسه لو قسم الانسان مع الوصف الی الانسان مع الوصف او قسم طبیعة الانسان الی نفسها فتامل قوله فی غیر حاجة الی اعتبار الخ لا یخفی ان قوله مجذوفا عنها ما عداها بظاهره منطبق علی الماهیة لا بشرط شیء ثم یحتمل ان یکون المراد بالحذف اشتراط عدم اقترانه بامر اخر فلا بد من تقییده بقوله بحیث الخ لیندفع الخلاف قوله وبعد ذلک ضبط منه الخ قد صرح الشیخ بان الجسم بمعنی المادة جزء من جوهر الانسان وسبب لوجوده وبان الجسم بهذا الاعتبار جزء من الجوهر المرکب من الجسم والصورة التی بعد الجسمیة ولیس بمحمول لان تلک الجملة لیست بمجرد جوهر ذی طول وعرض وعمق فقط وبان الجسم لا بشرط شیء محمول علی کل مجتمع من مادة وصورة واحدة کانت او الفا وفیها الاقطار الثلثة فهو اذا محمول علی المجتمع من الجسمیة التی هی کالمادة ومن امر لان جملة ذلک جوهر وان اجتمع من معان کثیرة فان تلک الجملة موجودة لا فی موضوع وتلک الجملة جسم لانها جوهر وله طول وعرض وعمق وکذلک الحیوان اذا اخذ حیوانا بشرط ان لا یکون فی حیوانیته الا جسمیة واغتذاء وحس کان لا یبعد ان یکون مادة وان یکون ما بعد ذلک

خارجا عنه فربما كان مادة الانسان وموضوعه وصورته
النفس الناطقة وقال هذا الى كون الطبيعة الواحدة مادة
باعتبار وجنسا باعتبار اخر انما يشكل فيما ذاته مركبة
اقول اذ هناك لا يظهر كون ما هو المادة باعتبار صادقا
على الشيء باعتبار اخر ظهورا تاما واما فيما ذاته بسيطة
فمع ان العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات الثلث
على هذا النحو الذي ذكرنا في نفسه واما في الوجود فلا يكون
شيء متميز فهو جنس وشيء هو مادة اقول فالذي يتلخص من
كلامه ان المادة في المركبات الخارجية موجودة بوجود سابق
على وجود المركب واما في البسائط فانما هو مقدم عليه
الوجود العقلي اذ لا مادة لها في الخارج اذا تمهد ذلك
ظهر لك ان نفي وجود الماهية من حيث انها مادة يخالف
ما عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه فان المادة موجودة
في الواقع وما قيل من ان المادة العقلية ما خوذة بنحو المادة
الخارجية والموجود في الخارج انما هو المادة الخارجية
فاقول فيه نظر بل الظاهر ان المادة الخارجية ان اخذت
بشرط لا شيء بحيث يكون الصورة المقارنة لها خارجة
عنها وجزئين في انضمامها اليها امر ثالث فلا يصح
حملها على المجموع بهذا الاعتبار يسمى مادة وان اخذت

لا بشرط شئ بحيث يصلح لحملها بما ينضم اليها على سبيل تضمنها
اياه لم يكن بهذا الاعتبار مادة بل كان جنسا فالشئ الذي
اخذ الانضمام على سبيل البطع لعوز العبارة ١٢ ح
هو مادة خارجية باعتبار هو بعينه يصير جنسا بحسب الاعتبار
العقلي وان شئت فاعتبر بالطين فانك ان اعتبرته من حيث
انه طين فقط اي من غير ان يدخل فيه صورة اللبنة لا
يحمل على اللبنة وان اعتبرته من حيث انه طين ومع ذلك
صالح لان يكون فيه امور آخر منها صورة اللبنة
فهو بهذا الاعتبار محمول على اللبنة فكل مادة خارجية
فهي جنس باعتبار لكن ليس كل مادة عقلية مادة خارجية
بالمعنى الاخص فان النوع اذا اخذ بشرط لا شئ كان مادة
عقلية وليست مادة خارجية بالنسبة الى الاعراض مثلا المعلومة
بل هو موضوع لها كالمادة العقلية في المركبات العقلية
فالمادة العقلية في المركبات الخارجية اما مادة خارجية
او موضوع خارجي فان قلت الجسم بشرط لا موجود في الخارج
قلت الجسم الذي هو محل النفس الحيوانية اعني المادة التي
قد حصل من انضمام النفس اليها امر ثالث هو المجموع
ويحمل عليه الجسم الذي هو الجنس موجود فالجسم بشرط
لا موجود ايضا ويمكن توجيه كلام المص بما يتوقف على
تمهيد مقدمة هي ان تجريد الماهية امر يختلف بالاعتبار

الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون آخر
وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار
لا يوجد في الخارج لانها اذا اعتبر محصلة بحيث لا تقبل
تحصلا آخر في الهوية العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج
اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص وهو تحصل زائد على الماهية
المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس
الى شيء معين او اشياء معينة كالجسم اذا اخذ بشرط
ان لا يدخل في قوامه النفس ولكن لا بشرط ان لا يتحصل
بالعوارض فيكون ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى البعض
ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود ومحل للبعض
وبعد تمهيد ما نقول الذي نفى المص وجوده هو الماهية
بشرط لا شيء مطلق وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود
الماهية بشرط لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر في المادة اما
التجريد عن جميع ما عداها او عن بعضه وعلى الاول لا تكون
موجودة اصلا كما قررته فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني
يكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المص قلت المعتبر في مادة
الشيء التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء
فهو مادة بالنسبة الى الشخص اي بحيث لو انضم اليه التشخص
كان امرا زائدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا

الاعتبار

الاعتبار وغير محمول على المجموع والمص حيث حكم بانها
المادة اراد به المهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان
كان اعتبار المادة اعم من ذلك والامر في توجيه
العبارة هين اما بان يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على التعميم
وح لا خدشة في قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا خلل في ذلك
من حيث عدم التعرض لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض اجزاء
الاحالة الى المقارنة واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير
في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع
ما عداه بطريق الاستخدام والاول اظهر **قوله** وليس معنى
اخذه ههنا بشرط شئ ان هذا الشرط انما هو لتحصيل المهية
النوعية لا لمطلق التحصيل فان الاعتبارات الثلث جارية
في كل حتى النوع كما اشرنا اليه لكن التحصيل النوعي لا يحصل
الا في امر مخصوص يدخل فيه امر مخصوص **قوله** بل معناه
ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه امر يقبل تعين الشئ
بعد الابهام وهم يعبرون عن ذلك باعتبارانه فيه
ومنه قالوا الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى
في الوجود اشياء فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون
ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعين
والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون

هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه شئ فيكون مجموعهما شئ
بل على ان يكون ذلك نفس الخط والسطح لان معنى المقدار
شئ يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى
فقط بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا القابل
للمساواة هو في نفسه اي شئ كان بعد ان يصدق عليه
ذلك الشئ وهذا المعنى في الوجه لا يكون الا احد هذه لكن
الذهن يحتمل له من حيث يعقل وجها مفردا ثم الذهن اذا
اضاف اليه الزيادة لم يضف على انها معنى من خارج
لاحق للشئ القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة
في حد نفسه وهذا شئ آخر مضاف اليه خارج عن ذلك
بل يكون ذلك تحصيلا لقبول المساواة انه في بعد واحد
فقط او في اكثر منه فالكثرة ههنا في جهة امر محصل غير
محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير
محصل في الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلا
لم يكن شيئا آخر الا باعتبار العقل فان التحصيل ليس بغيره
بل بحقيقته **قوله** وبيانه ان الجنس ماهيته مبهمة الخ فان قلت كما
ان الجنس مبهم بالقياس الى الانواع فكذا النوع مبهم
بالقياس الى الاشخاص فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع
محصل قلت اراد بذلك ان النوع لم يبق له تحصل

الجنس مبهم والنوع محصل

متنظر الا بالاشارة فقط بخلاف الجنس فانه لابدله مع تحصيله
زايد حتى يقبل التحصيل بالاشارة اذ لا يتحصل اللون بحيث
يقبل الاشارة وهو ليس بسواد او بياض مثلا بخلاف
الانسان مثلا فانه لم يبق له الا التحصيل بالاشارة وذلك
انما يحصل بالخواص والاعراض غاية الامر ان التفرقة بين
ما يوجب النحو الاول من التحصيل وما يوجب النحو الثانى
متعسر او متعذر فى اكثر المواد وذلك لا يضر ذلك
فتامل **قوله** وقس على ذلك حال الناطق فانه ان اعتبر
لا بشرط شئ كان فصلا او بشرط شئ كان بعينه النوع
او بشرط لا شئ كان صورة كما صرح به الشيخ وغيره
قوله وكذا الحال فى غيرها من الاجزاء المحمولة بل حال
النوع ايضا بالقياس الى الشخص بل حال كل كلى كما مر
قال الشيخ وليس هذا حكم الجنس وحده بل كل كلى **قوله**
قال ابن سينا ان الماهية الخ صور ابن سينا فى المنطق
والالهيات من الشفاء هذه الاعتبارات فى الجسم وقال
اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة
ماله هذا الشرط ان ليس داخلا فيه غير هذا وبحيث انه
لو انضم اليه غيره مثل حس واغتذا كان معنى خارجا
عن الجسمية محمولا عليها مضافا اليها كان الماخوذ هو الجسم

[illegible]
في الذي هو المادة وانت تعلم انه ليس مدعاه ان عينية المادة
لا يتحقق الا بنفي جميع ما عداه اذ غرضه التمثيل بكون الجسم
مادة بالقياس الى تلك الامور فافهم قوله وفيه بحث
لانه ان اراد بالعوارض الخارجية الخ هذا انكار يرد على ما ذكره
في نفي وجودها في الخارج حيث قال ان الوجود الخارجي
من العوارض وكذا التشخص اما لو قيل ان كل موجود خارجي فهو
موصوف في الخارج بامر ما سواه كان الوصف اعتباريا
او موجودا في الخارج فلا يرد عليه ذلك وسيأتي تفصيله
الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة الخ فيه بحث اذ ليس النزاع
في تصور مفهوم الانسان المجرد مثلا ووجوده في الذهن
فانه لا يتصور من عاقل النزاع في ان هذا المركب التقييدي
متصور موجود في الذهن الانسان مثلا بحيث لا يكون
مخلوطا وظاهر ان الحكم على المجردة لا يستدعي تصور
الانسان بحيث لا يكون معه امر آخر كيف وفي هذا الحال
لوحظ معه التجرد فقوله الا يرى كما ترى فان قلت الحكم عنده
على الافراد فما صدق عليه هذا المفهوم ايضا موجود في الذهن
بهذا الوجه قلت ليس النزاع الا في وجود الماهية المجردة
من حيث التجرد والافراد وان سلم وجودها فليست موجودة
من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها مع وصف

المجرد

التجرد والحكم الصادق عليها حينئذ انما هو باعتبار الوجود
في الذهن كما قرره في المجهول المطلق فان افراده عنده
موجودة في الذهن من حيث معلوميتها بوصف المجهولية
والحكم الصادق عليها من تلك الحيثية انما هو بما هو مقتضى
المجهولية اعني امتناع الحكم لا بما يقتضيه المعلومية بذلك
الوصف وهو صحة الحكم ولو اريد ان المجردة موجودة لا من
حيث التجرد فلا حاجة الى ذلك التطويل فان المهية
من حيث الخلط موجودة بالاتفاق وسيأتيك في تحقيق
المقام ما يفي بدفع الاوهام **قوله** فصار الحاصل انه
ان اريد بالمجردة الخ يمكن ان يقال المراد بالمجرد ما لا يكون
مقرونا بشيء من العوارض بحسب الوجود الذي يعتبر له
فلا يمكن وجود المجرد في الخارج لان الموجود في الخارج
مقرون لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف الخارجية
اي الاوصاف التي يكون الاتصاف بها بحسب الخارج
سواء وجدت نفس الاوصاف في الخارج او لا ضرورة
ان ما هو موجود خارجي فهو موضوع لقضية صادقة خارجية
محمولها امر عرضي فان الوجود الخارجي لا محالة يستتبع اثر
اما وكذا لا يمكن وجوده في الذهن الا بحسب التصور والاعتبار
فان العقل يلاحظه بحيث يكون في الاعتبار معرى عن جميع

الاوصاف حتى في هذا الاعتبار **قوله** لا يصح ح قوله
ان تلك المهية مخلوطة بحسب نفس الامر لما ذكره بعض المجرد
المذكور ههنا بالمجرد بحسب الفرض ولا ينافي ذلك صحة
قوله انها مجردة بحسب الفرض مخلوطة بحسب نفس الامر فاعل
قوله والجواب انه لا منع للموجود في الذهن الخ هذا جواب
في الاعتراض بعد رد الجواب الاول وتحريره ان
المجرد بحسب نفس الامر قد يوجد في الذهن اذ له صحة
فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا
في نفس الامر اذ المجرد في نفس الامر يمكن فرضه فيوجد
فيه فتامل فيه وتحقيق المقام انه ان اريد ان المهية المجردة
لا يوجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون
لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان يفرض
له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان
اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس
الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد صادقا فلذلك
مما لا شك في نفيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي
شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار كما اشرنا اليه فلا
خفاء فيه لكن يتوجه انه يوجد في الخارج ايضا شيء هو مجرد
بحسب هذا الاعتبار والجواب عنه ما لوحنا اليه

ليس

بيان معنى الكلي والجزئي

ثم ان الفرق انه يوجد في فرض الذهن شيء هو مجرد بذلك
الاعتبار ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتباره بل
باعتباره فرض الذهن الذي هو غيره فهذه وجوه لا يتصور
بعد تحصيلها الخلاف من العقلاء والحاصل ثم جمعها
ان طرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر
مطلقا بل باعتبار العقل فقط واما طرف الوجود فيمكن
ان يكون هو الخارج او الذهن فهو جد في الخارج والذهن
واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار
العقل ولا يوجد في شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب
الواقع مطلقا فتأمل **قوله** في صله ان الكلية لا تصح
الى غير سلم بل حاصله بيان حال معاني الكلية وتعيين
الموصوف بتلك المعاني ليتبين ان الكلية بمعنى الاشتراك
ليس وصفا للامر الخارجي ولا للصورة الذهنية
من حيث انها صورة جزئية فعلى مذهب القائلين
بالشبح والمثال لا يكون وصفا للصورة اصلا بل
يكون وصفا للصورة باعتبار ماهيتها وقد اشار
هذا القائل الى ذلك في الحاشية التالية لهذا الكلام
حيث قال وقد يعتبر في المطابقة مع المعنى المذكور
شيء آخر وهو ان تلك الصورة لو فرضت

بالشيء

موجود في الخارج فان تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد
وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه ثم قال واعلم
ان اثبات الكلية للصورة المعقولة بمعنى المطابقة
الى زيد فيها هذا الشئ الآخر انما يتاتى على مذهب
من قال ان الحاصل في الذهن موجهيات الاشياء
كما سبق تحقيقه واما من قال ان الحاصل فيها صورها
واشباحها المخالفة بالحقيقة فيعتبر في المطابقة على ما ذكره
الشارح او نقول انما وصف الصورة بالكلية لان
المعلوم بها امر كلي على ما هو المشهور والثاني أليق
بمذهبه كما لا يخفى انتهى ولا شك ان الاشتراك في قوة
المعنى الاخير بل ما لهما واحد فليس حاصل كلامه نفي
جواز تفسيره الكلية بالاشتراك كما زعم الشارح
واعترض عليه **قوله** لان المنطقيين بأسرهم قسموا المفهوم
الخ بهم قد قسموا المعاني الى الكلية والجزئية وفسروا المعاني
بالصور العقلية فانها عين المهية على ما هو التحقيق بل صرح
الشيخ في الشفاء على ان المهية لا بشرط شئ تسمى صورة
عقلية فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث
انها صورة عقلية وهي ايضا متصفة بالاشتراك
الحاصل من حيث المهية فلا خلل نعم فيه اده ط بنا على

نعم يندفع به ما ذهب اليه الشارح وبه كلامه عليه [illegible]

الشارح في الفرق بين القايم بالذهن والحاصل فيه
وان العلم والمعلوم متغايران بالذات ومن ثم تفرد به
الشارح وهذا القايل لا يقول به **قوله** يستلزم ان يكون
امر واحد من جهة واحدة اي وحده الجهة ممنوع بل الصورة
من حيث هي حالة في نفس شخصية وهي احد اشخاص العلوم
جزئية ومن حيث مطابقتها لكثيرين بالمعنى المذكور كلية
قال في الشفاء فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو
كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لانه مقيس الى اعيان
كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من
حيث ان هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد
اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشيء باعتبارات
مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك باعتبارات مختلفة
يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما
في نفس ما من صورة النفس فهي جزئية ومن حيث انها
يشترك فيها كثيرون فهي كلية ولا تناقض بين هذين
الامرين **قوله** ولو استدل على عدم تغير الكلية الى هذا
ليس بصواب كما علم مما نقل عن الشفاء **قوله** وعلى معنى
ان ما صدق عليه الى هذا الحد النزاع لفظيا ومع ذلك
لا يلايم ظاهر قول المصنف ومن جزئي الاشخاص وسيأتي

و واكتفا النفس بدون اشكال ومعانيها ... الواحد بسبب ... حم

فان ذلك القول يصح وهو حقيقة لا مجاز ... العرف والصدا ... حم

تحقيقه قوله وقد استدل على وجود المهية لا بشرط شيء اقول هذا

الاستدلال مذكور في الشفاء فانه قرر ان الحيوان

بما هو حيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج لانه اذا كان

هذا الشخص حيوانا فحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء

من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق

للمادة فهو بياضيته موجود في المادة على انه شيء آخر

معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة

ان يقارن في الوجود امرا آخر ثم بالغ في التشنيع على من زعم

ان الموجود هو حيوان ما فقط دون الحيوان بما هو حيوان وقال

ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء آخر لا وجود له

واما الحيوان لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان

فانه في حقيقته بلا شرط شيء آخر وان كان مع الف

شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية

موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون

مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة

موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال

فهو في وحدته التي هو بها واحد في تلك الجملة حيوان مجرد

بلا شرط شيء آخر ثم قال فالحيوان ماخوذا بعوارضه

هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي

ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي بقدم البسيط ع المركب
وهو الذي يحض وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده
بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض
وهو الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة
الجزئية ولقد كرر في كلامه بقدم الطبيعة من حيث هي ع
الطبيعة الشخصية والكلية بقدم البسيط ع المركب وبعد
الاحاطة باطراف هذا المقال لا يخفى ان ليس مراد
من قال بوجود الطبايع وجود افرادها فقط كما ذهب
اليه الشارح تبعا للآخرين بل المقصود انه اذا وجد
زيد مثلا وهو في ذاته حيوان ناطق فكما ان زيدا موجود
فكذا الحيوان الناطق اذ لو لم يكن موجودا لم يكن زيد
موجودا والغرض ان ما به هو هو معدوم واذا كان
الحيوان الناطق موجودا يكون الحيوان موجودا وكذا
الناطق ضرورة ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث
هي اقدم بالذات باعتباره من نسبته الى زيد بل ربما
كانت اقدم بالزمان كطبايع الحوادث فان الانسان
موجود قبل وجود زيد مثلا لكن كما ان لهما جهة
مغايرة وتقدم فلهما جهة اتحاد فانهما اذا اخذت
بحيث يمكن ان يدخل فيها ما يكون دخوله على ما سبق

فهي بهذا الاعتبار ممكنة الاتحاد معها واذا اخذت
من حيث الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة
التي وجدها اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار آخر
وهو باعتبار التقدم مجرد لا يمنع انه في نفس الامر غير
محفوف بالامور الخارجية بل يمنع ان حكم التقدم لا يصدق
عليه من حيث الخلط فاتقن ذلك عسى ان ينفعك في
بعض المطالب العالية **قوله** لكن الاجزاء العقلية لا بد
في ان مفهوم هذا الاعمى ليس ذات زيد بل نسبة اليه
العرضيات فلا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا
الاعمى حتى يلزم منه وجود الاعمى نعم له اتحاد ما مع زيد
فهو موجود بالعرض بوجوده وكذا الاعمى فان قلت كان
الاعمى موجودا بوجود زيد مشتملا بالعرض فكذلك الابيض
فلم حكموا بوجود الابيض دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما قلت
لا فرق بينهما في انهما موجودان بالعرض بوجود معروضيهما
بل الفرق ان الابيض موجود بالذات بوجود متاخر عن وجود
الموضوع والاعمى ليس موجودا بالذات اصلا فان
قلت بم علم ان الابيض موجود بالذات دون الاعمى
قلت بانه اذا لاحظ العقل مفهوم الاعمى ظهر انه لا يعقل
الا اتصاف به الاعمى ذات مخصوصة مع سلب البصر عنه

الفرق بين الاعمى والابيض

الفرق بين الجوهر والعرض بالاعتبار

في غيران يزيد هناك امر في الوجود بخلاف الابيض فان قلت
هذا انما يدل على وجود البياض دون الابيض فان العرض
هو البياض دون الابيض كما صرح به الشيخ وغيره من ان
العرض المقابل للجوهر غير العرض المقابل للذاتي قلت
الابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي واذا اخذ بشرط
شيء فهو الثوب الابيض مثلا واذا اخذ بشرط لا شيء
فهو العرض المقابل للجوهر فكما ان طبيعة الذاتي جنس ومادة
باعتبارين او فصل وصورة باعتبارين فطبيعة العرض
عرض وعرضي باعتبارين وهذا تحقيق الفرق بين
العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات
فالمدرك بالبصر اولا وبالذات هو الابيض ثم في
خارج يعلم ان الابيض مقارن لموجود آخر وهو
ثوب او حجر او غيرهما حتى لو لم تكن تلك الملاحظة لم يعلم
انه شيء ابيض بل جاز ان يكون ابيض بذاته كما ان
الثوب ثوب بذاته وح كان بياضا وابيض فيكون
هو ابيض بياض هو عين ذاته اذ البياض هو الابيض
باعتبار التحصيل ولذلك لا يحمل على مجموع المعروض والعارض
وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث هو مادة للنفس
ولذلك لا يحمل على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم

فانه اسم له باعتبار اخذه فلذلك يحمل على المجموع اذا
اخذ لا بشرط شئ وهذا وان كان مخالفا لظاهر اقاويل
المتاخرين حتى الشيخ في الشفاء فهو الحق ويلوح اليه
كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه التعليم
الاول بحسب ترجمة حسين ابن اسحق فانه عبر عن اكثر المقولات
بالمشتقات كالفاعل والمنفعل والمضاف وغيرها
واورد في التمثيل المشتقات وما في حكمها كالاب والابن
وفي الدار وفي الوقت ونظائرها ويشهد به الفطرة السليمة
من ذي فطنة قويمة فان قلت من نفى وجود الكلي الطبيعي
يقول الموجود في الخارج امر بسيط اذا وجد في العقل انتزع
منه الحيوان والناطق مثلا فليس بالحقيقة جزء من الموجود في
الخارج بل امر منتزع عنه كالاعمى بعينه في غير ذي
قلت لو كان كذلك لم يكن زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطقا
لما علم من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي فيكون ان حمله
العوارض والكلام فيما هو ذاتي له فان قلت لعله ينفي
ان يكون شئ مما من الكليات ذاتيا للموجود في الخارج بالمعنى
الذي اعتبرتم قلت يلزم عليه ان يكون الضاحك وجميع
المفهومات الكلية معللا لعلة كما هو شان اللواحق فيكون
زيد كما يحتاج الى جاعل يجعله ابيض كذلك يحتاج الى جاعل

يجعله

بجعله انسانا لا بالمعنى الذي اشرنا اليه انه حق بل بمعنى
الاخر اعني ان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان
اذ المفروض انه في حد ذاته امر آخر لا يفعل الجاعل ذاته
لانا نقول ح يكون وجود زيد مقدما بالذات على وجود انسانيته
كما انه مقدم على وجود ابيض فيكون الان من اللواحق
المتاخرة عن وجوده ثم ليس الكلام في خصوصيات المواد
بل نقول انا نقوم فيه الاحتمال لا نحكم عليه بانه ذاتي والكلام
فيما هو ذاتي والتفتيش يوجب ان بعض الموجودات
في ذواتها بياض او شجر او حجر او ما اشبه ذلك وليست
باشياء آخر صارت تلك الاشياء بالعرض ونحن
انما ندعي ان وجود تلك الطبايع التي تلك الموجودات هي
في حد ذاتها هو وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى ان هذا
القايل ينفي وجود الموجودات الخارجية في العقل حقيقة
فتامل لا يقال الوجود الذي مقدم على جميع الذاتيات اذ العقل
يحكم بانه ما لم يوجد لم يكن انسانا ولا غيره او ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له لانا نقول هذا وهم
فاسد لان ما ثبوته للشيء متاخر عن ثبوته يكون من اللواحق
الخارجية عنه لا محالة على ان الفطرة السليمة تشهد بفساد
تقدم الوجود على الذاتيات بل هما متساويان ثم مقتضى

هذا التوهم ان تحقق وجد فضار زيدا فتكون نسبته زيد لكلام بنفسه
لنسبة العوارض المتأخرة عنه فتأمل **قوله** هذا الكلام انما يلائم
الا نعم وهو مقصود المص كما سبق **قوله** يعني من المعقولات
الثانية لان العقل مركب من المعقول الاول والثاني فلا يكون
معقولا ثانيا لان حد المعقول الثاني يصدق عليه
لانه خارج محمول على الطبيعة بحسب وجودها العقلي ولو جعل
المعقولات الثانية ما هي مبادي الاشتقاق فمبدأ
المجموع انما يشرع من الطبيعة بحسب وجودها في العقل **قوله** لانا
نقول لا معنى للكثيرة في الحقيقة الا لما نمنع ان بمنعه لا ان يبين
فان القدر الضروري هو ان الكثرة متألفة من الوحدات
وانما انها متألفة من الوحدات الحقيقية فهو اول المسئلة
وقد سبق ذلك ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود البسائط
الخارجية ببطلان التسلسل وكذا على وجود البسائط الذهنية
بمعنى انه لابد ان يوجد في الذهن امر لا يكون مركبا بحسب هذا
الوجود لجريان التسلسل في الصور الذهنية واما على وجود جهته
لا يمكن للعقل تحليلها في ذاتها الى امور فلا فان ذلك
شبيه بالاجزاء التحليلية للجسم فلا محذور في عدم وقوفها
عند حد وبالجملة لابد لذلك من بيان فتأمل **قوله** يعني قد
يفسر ان على وجه اشارة الى تأويل عبارة المتن ليصح

قوله الاول ما اختاره المص هذا ما اشرنا اليه سابقا انه
مذهب المص وحققناه بما يندفع عنه الشبهة قوله لكان
الكلام صحيحا الخ لا يخفى ان المعقولات الثانية ما يكون
الذهن ظرفا للاتصاف به على ما سبق تفصيله سواء كان
ذلك المفهوم في نفسه مقيدا بالخارج او الذهن او لم يكن
مقيدا بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان
والحقيقة منها سواء اعتبرت بحسب الوجود الخارجي او غيره
بل جعلوا نفس الوجود الخارجي منها فالظاهر ان المجعولية
بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية كيف لا
وقد صرحوا بان الامكان علة تامة للحاجة فلا يكون
منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجي وح فلا يكون الكلام
صحيحا على هذا التفسير فتامل قوله ان الماهية المركبة في
حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها الخ بل ان تقول
اذا سلمت احتياج الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع
النظر عن وجودها الى جاعل يجعلها لان المعتبر انه يجعلها الخ
فلم لا يجوز مثل ذلك في البسيط فان عدم احتياجها الى
الاجزاء لا ينافي احتياجها الى امر آخر قولك هذا الاحتياج
الذاتي لا يتصور في البسيط قلنا الاحتياج الذاتي الى الاجزاء
لا يتصور فيه واما الاحتياج الذاتي الى غيرها كما هو محل

بجعلها في ذاتها كما اثبت في المركب فلا نم انه غير مقصود
بل لابد في هذا الاحتياج فرقا بين المركب وغيره بالجملة
لا بد في بيان الوجه منشاء هذا القول ما قدمناه **قوله**
وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط الخ وايضا لو
لم يكن ممكنا لزم كونه واجبا فيتعدد الواجب ضرورة
تعدد البسايط اللهم الا ان يراد بالبسيط البسيط
الحقيقي الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه **قوله** بل اراد به
حاجته في حد ذاته كما في المركب الخ تفسير الامكان
بالحاجة غير مصطلح لانها معلوله له على ان فيه ما مر من
ان انتفاء الحاجة الى الاجزاء لا ينفي الحاجة الى الفاعل
ويلوح الي انهم نظروا الى ان المركب يكون مجعولا ومجعولا
اليه فان الاجزاء يصير بالانضمام ذلك المركب
فيتصور فيه الجعل بخلاف البسايط اذ لا يتصور هناك
مجعول اليها فلا يتصور فيه الجعل بناء على انهم لم يعهدوا
من الجعل الا هذا المعنى كما سبق وح فمرادهم بالامكان
ما هو كيفية نسبة كون شيء ما ذلك الشيء وزعموا ان الاجزاء
يكفي كونها ذلك المركب بالانضمام وليس في البسيط شيء
يكفي كونه اياه ممكنا ففي هذا فالجواب ان جميع الاجزاء
عين المركب كما هو المشهور فلا يتصور جعله اياه كما في البسيط

لعينه

بعينه والاجزاء المادية فقط لا يصير عين المركب الا بالجزء
ومثل ذلك الصيرورة متصورة في البسيط والحق ان عدم
تحقق هذا الامكان في البسيط ممنوع اذ السواد اذا كان
ممكن الوجود كان كونه سوادا ايضا ممكنا اذ يمكن ان لا يوجده
الفاعل اصلا فلا يكون السواد سوادا ولا تناقض فيه
قوله اقول لا يخفى على المتامل انه لا يخفى على المتامل انه ليس
محصل توجيه القول الثالث ما ذكره كيف وقد صرح هذا
القايل بان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية
الممكنة مطلقا بل حاصله كما ينادي عليه العبارة ان المركب
يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه الى البعض
بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا
فقط فلا يرد عليه ما ذكره نعم يتجه عليه ما اوردنا اليه انفا
وقد حققنا جلية الحال سابقا فتامل قوله والثاني ان
التقدم بحسب الوجود بتقدم بالطبع انه فيه نظر لانه قد حقق
آخرا ان كلا من الاعدام شرط لتقدمه على ساير الاعدام
علة تامة فلا يكون موحدة علة تامة والجواب ان حاصل
كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منها مع الشرط
علة تامة فيصير مآل الفرق الى ان كلا من الاعدام بشرط
سبقه على ساير اعدام الاجزاء علة تامة في مرتبته

قال بعض المحققين ولا يكون المعدوم سوادا الا السواد سوادا فيه
لما لم يصدق السواد سوادا صدق ليس السواد سوادا الا لنقيضان

تقدم الجزء على الكل

بدون مداخلة سائر الاعدام وليس حال وجود الاجزاء
كذلك اعني انه ليس وجود جزء بشرط ما بدون مداخلة سائر
الاجزاء علة تامة في مرتبة من المراتب والحاصل ان المعلول
قد يستغني في عدمه عن عدم جزء ما من الاجزاء ولا يستغني في وجوده
عن وجود شيء من الاجزاء فقد ساق الكلام اولا على المسامحة
والاجمال ليورد عليه السؤال ثم يفصل المقصود في الجواب
ثم انا قد اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق في هذا المقام
فليكن على ذكر منك قوله ثم ان عدم كل واحد من الاجزاء
الخ انما نحتاج الى ذلك اذ اثبت ان عدم الشيء المعين امر
شخصي ومن اثباته خرط القتاد لانه لو لم يكن متشخصا وكان
عدمه المستند الى عدم احدى العلل غير العدم المستند
الى عدم علة اخرى لجاز ان يتصف شيء آخر من العدم اذا
انتفى جزء آخر لانا نقول الملازمة ممنوعة اذ كليته لا تستلزم
جواز تعاقب افراده وهو ظ ثم الظ كما اسلفنا ان عدم
كل واحد من الاجزاء لا دخل له بخصوصه في استتباع عدم
المعلول بل علته انتفاء احدى علل الوجود بل انتفاء علته
التامة المستلزم لانتفاء احد العلل فتذكر قوله ان كان
بينهما مغايرة في الوجود لما علمت الفرق بين الجنس والمادة
وان ما هو جنس ليس جزءا وما هو جزء ليس جنسا ثلاثة عند كل

عدم الشخص

عدم العدم عدم العلة التامة

هذا النقص ولم يحتج لنا هذا التكلف مع ما فيه من المناقشة
التي لا تخفى على الفطن فان قلت المادة العقلية الصرفة التي
يفرضها العقل في البسائط كاللون في السواد مثلا غير
متميزة في الوجود الخارجي كما صرح به الشيخ فما نقلته
سابقا فالجزء العقلي مطلقا لا يتقدم في الوجود قلت
لعله لا تركيب هناك حقيقة فان ذلك امر يفرضه العقل
فيه بضرب من التحليل غير ان لطائف العين والشبه ان
اطلاق التركيب عليه وعلى غيره على سبيل الاشتراك
بل اطلاقه في ذلك على سبيل المسامحة وكان في عبارة الشيخ
المنقولة ايماء الى ذلك وقد صرح في التعليقات ثم لو
تنزلنا في هذا المقام اخترنا المنع الثاني ولا يلزم النقض
بالعلة المعدة كما ذكره الشارح لان المعد لوجود شيء
في الخارج ربما يتقدم بالوجود الذهني لجواز كون موجود
ذهني معدا لموجود خارجي وكذا الكلام في العكس واما ما هو
جزء للشيء يجب وجوده ذلك الشيء في الذهن فلا بد ان يتقدم
في الوجود الذهني وكذا اما هو جزء له بحسب الوجود الخارجي
فالوجود الماخوذ في قولنا يجب تقدم الجزء على الكل الوجود
الذي هو جزء بحسبه هو وجود الكل ولا يجب في المعد للشيء
بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج تقدمه عليه بحسب الخارج

ولا في معد وجود الشيء في الذهن ان يكون متقدما على ذلك
الشيء بحسب الذهن فان قلت ففي هذا النوع حينئذ يتقض
بطرفي النسبة فان النسبة اذا كانت موجودة في الخارج
كان طرفاها ايضا موجودين فيه واذا كانت موجودة في الذهن
كان طرفاها ايضا موجودين فيه قلت الخاصة المذكورة
هو وجوب التقدم بحسب الوجودين على الوجه المذكور
بالنظر الى الجزء من حيث هو جزء ولا يوجد وجوب
التقدم بحسب الوجودين بهذا المعنى في قسم آخر من الاقسام
الكلية للعلة كالشرط والفاعل والمعد وغيرها من الاقسام
الكلية وتحققه في بعض افراد قسم من الاقسام لا يقدح
في ذلك نظير ذلك ان تحقق الانعكاس الى الكلية
مخصوص بالسالبة الكلية ولا يقدح في ذلك صدق
الكلية في عكس بعض الموجبات الكلية كقولنا كل
انسان ناطق ولا يخفى عليك ان طرفي النسبة ليس
قسما من الاقسام الكلية للعلة بل هو فرد من احد تلك
الاقسام وهو الشرط فتامل قوله فهذا المعنى اعني كونه
خاصة مساوية للجزء لا تحقق المكونات بالنسبة الى لوازمها
بحسب الماهية كذلك لانا نقول لوازم الماهية لا تنفك
عن الماهية بمعنى ان الماهية حيث وجدت كانت

متصفه بها لا بمعنى انها حيث وجدت المهية وجد اللازم
فان الاربعة على تقدير وجودها في الخارج متصفة
بالزوجية ولا يلزم منه وجود الزوجية في الخارج **قوله** ومن
الثاني اعني تقدمه بحسب الوجود الخارجي فيه بحث لان
التقدم الخارجي اللازم للجزء على ما حققه آنفا بمعنى انه
لو كان له وجود خارجي مغاير لكان متقدما فاذا لم يكن
له وجود خارجي مغاير كما في مثال اللون لم يكن متقدما
فيلزم ان لا يتحقق الاستغناء عن الوسط في الثبوت
والجواب ان التقدم المفسر بالحيثية المذكورة سبب
لذلك الاستغناء وان لم يتحقق التقدم بالفعل وح
يبقى النظر في ان الاستغناء مستنده الى تلك الحيثية
فتدبر فيه فعليك التأمل فيه **قوله** بل مجرد تصور المهية يستدعي
اسقاطه فانه ما لم يتصور الذاتي بخصوصه لم يتصور ذاتياته
وتصور المهية لا يستلزم تصوره الا في ضمن الكل اجمالا
وذلك لا يكفي في الحمل اذ المخطر بالبال ههنا هو
المجموع ولا شك في امكان تعقل النوع مع عدم اخطار
الجنس بالبال قال في هذا الموضع من الشفاء فيجب ان يكون
هذه المقومات معقولة مع تصور الشيء بحيث لا يجعل
وجودها له ولا يجوز سلبها عنه لنفسه حتى يمكن في المهية الذهن مع

اذ الاصدار ان يمتنع سلب الفصل عن الجنس ... الا ... لكان يتبعه ما على ... الخارج ... لو كان له وجود ... ولا ... وجوده في الخارج ... بل الاصدار ان يمتنع سلب التقدم ... عن ... فيلزم ... كذا ذكره بعض الافاضل ...

رفتها في الذهن بالفعل ولست اعني تحصولها بالبال خطورها
بالفعل فكثير من المعقولات لا يكون خاطره بالبال بل
اعني انها لا يمكن مع اخطارها بالبال واخطار ما هو مقوم
له بالبال حتى يكون هذه مخطرة بالبال بالفعل وذلك
مخطرا بالبال بالفعل ان يسلبها عنه كانك تجد المهية
بالفعل خالية عنها مع تصورها ثم قال مكررا لذلك
وقد علمت اني لست اعني ان يكون اذا تصورت الشيء
بالفعل ملحوظا اليه يكون مع ذلك تصورت افراد
المقومات له بالفعل فربما لم تلحظ الاجزاء بذهنك
بل اعني بهذا انك اذا اخطرت الامرين معا بالبال
لم يمكنك ان تسلب الذي هو مقوم عن الذي هو مقوم له
سلبا يصح معه وجود مهيته في الذهن من دون وجود ما يقومه
فيه قوله فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر
اراد بنفس الامر ههنا الخارج بقرينة السابق فان جهة
الوحدة في العسكر انما تتحقق في نفس الامر مثل الاجتماع في
والتعاون ونحوهما ثم وجود الصورة الاجتماعية في البيت
مبني على ان صورته الوضع المخصوص وهو موجود في الخارج
قوله لا استحالة في ان يتركب الجوهر من جزءين فان قلت
كيف يوافق ذلك ما اشتهر بين الحكماء من ان جزء الجوهر

جوهرية انهم يستدلون بكون الشي جزءا للجوهر على الجوهرية
ذلك الشي والظاهر ان الشيخ صرح في الهيات الشفاء على ان الجسم
يحمل على مجموع الهيولى والصورة والاعراض ثم اورد
على نفسه انكم قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد
اجمع الحكماء على ان للشخص اعراضا وخواص خارجة
عن طبيعة الجنس واجاب عنه بان معنى كلامهم ان طبيعة
المقول على الشخص لانه يحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس
من حيث العموم تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس
لا نوع الجملة فانه لو كان لا نوع الجملة لم يكن محمولا على الشخص
لكنه لو لم تكن هذه الاعراض والخواص لكان يكون
ايضا هذه الطبيعة فهذه الاعراض خارجة عن ان يحتاج
اليها الجسم مثلا في ان يكون جسما الا ان يكون مخصصا
وليس في ذلك انه اذا كانت هذه فليس يقال عليها الجسم
هذا كلامه مع انه صرح في مواضع بان جزء الجوهر
جوهر قلت الذي يلخص من كلامه ان العرض لا يكون
جزءا للحقيقة النوعية الجوهرية بمعنى ان انضمام العرض الى
الموضوع لا يحصل نوعا واحدا حقيقيا وذلك لا ينافي
دخوله في الشخص او الصنف كما صرح به هنا واشار
اليه المحقق في ذلك في المنطق حيث حقق بان ليس كل معنى

اقترن بمعنى يوجب ان يجعل له ذاتا احدية يصلح ان يجعل مستحقه
لوقوعه في جنس مفرد والا لكان الانسان مع البياض
بل مع الفلاحة ذاتا متحده ومن كليه فيكون نوعا فيصير
الانسان صنفا قال وان شئت ان تعلم ان كون الشيء
ذا بياض ليس بحري بالاتحاد فانظر هل كونه ذا بياض
يجعل الشيء محصلا موجودا بالفعل جعل فصل اللون للون
وجعل فصل الحيوان للحيوان فتجد الشيء انما تحصيل شيئا
بان يصير جسما او شيئا آخر ثم يلزمه او يعرضه انه ذو بياض
هذا كلامه وبهذا التفصيل يندفع التدافع بين كلاميه
قوله وحدة حقيقية مختصه باللوازم والآثار فان قلت
القسم الاول ايضا مختص باللوازم والآثار فان العسكر
والعشرة مختصان بلوازم وآثار لا يوجد لغيرهما
قلت المراد باللوازم والآثار لوازم وآثار لا تكون
عين مجموع آثار الاجزاء المادية ولوازمها بل لوازم
الوحدة الحاصلة بالتركيب كما يشعر به العبارة وليس في العسكر
والعشرة الا اجتماع لوازم الآحاد بخلاف المعادن
مثلا فان لها خواص ليس عين مجموع خواص الاجزاء
كالياقوت مثلا ولعل هذا معيار الوحدة الحقيقية
قوله فانه ربما اخفى التصديق البديهي لخفاء في تصورات

اطرافه لا طائل تحته اذ هذا التمثيل لا يزيل خفاء
متصورات اطراف ذلك التصديق بل انما يزيل الخفاء
عن نفس الحكم فان تذكر الجزئيات التى صارت فى مبادى
الفطرة معدة لفيضان الحكم الكلى تعد النفس لتذكر ذلك
الحكم بل ربما صارت تلك الجزئيات معدة لفيضان
الحكم الكلى فى الحال فالوجه اسقاط هذا **قوله** فان الصور
تحتاج الى تلك المواد من غير عكس فيه نظر لان الحال المحتاج
الى المحل من غير عكس عرض عندهم فالصواب ان يق
ان المواد تحتاج الى تلك الصور فى تحصلها النوعى
المعدنى او النباتى كما علم فى كلام القوم وقد سبق
مع ما فيه وح لا يلزم كونها اعراضا ويكون مثال الاحتياج
من جانب واحد الهيئة الاجتماعية التى هى عرض **قوله**
وقد تحيرت افهام العلماء فى كيفية تركب الماهية من الاجزاء
المحمولة انت خبير بان ما هو جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو
محمول ليس بجزء حقيقة فاطلاق المحمول على الاجزاء
مسامحة نظرا الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات وان اختلفا
بحسب العقل والاعتبار وعلى هذا لا اشكال فى التركيب
العقلى كما سبق تفصيله فان قلت ما الذى تختاره من
الاحتمالات الاربع قلت الاجزاء الحقيقية اعنى المادة

اجزاء الماهية

والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا يحملان على المركب
والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل
فيحملان عليه فان قلت فيلزم من وجود الجنس والفصل
بوجود واحد المحذور اللازم في الاحتمال الاول وهو
وجود الكل بدون الجزء او قيام الواحد باموز متعدده
قلت طبيعة الجنس الماخوذ لا بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه
لا يغاير الفصل اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فان
الحيوان لا بشرط شيء مثلا اذا انضم اليه الناطق فانما
ينضم اليه من حيث انه بعينه وتحصله لا من حيث انه امر
آخر يحصل منهما ثالث ومن ثم قال في الشفاء ولو كان
للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكان
سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى الماده
وان كانت قبليته لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في
هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا
الحكم هكذا فان العقل لا يمكنه ان يضع في شيء من الاشياء
للجسمية التي هي طبيعة الجنس وجودا محصلا هو اولا ثم ينضم
اليه شيء اخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه
لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى للجنس في العقل غير محمول
على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل ايضا

بل انما يحدث لك الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود
وفي العقل معا اذا اخذت النوع بتمامه ولا يكون
الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه
بل متضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي اومانا اليها انتهى
اقول فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما
اثنان ونظير ذلك الوجود الصورة الجسمية الواحدة
تعرض للهيولى التي هي معروض الانفصال اعني الصور من
لا من حيث انها متكثرة بل الوحدة والكثرة انما تحصلان
بسبب وحدة الوجود وكثرته كما في الهيولى بسبب وحدة
الصورة وكثرتها فتامل **قوله** وذلك لان هذه الاجزاء
اما ان يكون صورا في هذا التحرير نظر لانه ان كان
المراد بقوله اما ان يكون صورا لامور متعددة
ان يكون صورا علمية لمفهومات متعددة فلا يحتمل
القسم الثاني لان الاجزاء لما كانت متغايرة في
المفهوم فيكون باعتبار وجودها في الذهن صور المفهومات
متعددة ضرورة وان كان المراد ان يكون صادقة
على امور متعددة فالقسم الاول غير محتمل لان تلك
الاجزاء صادقة على امر واحد هو الماهية لا محالة اذ الكلام
في تلك الاجزاء فيكون من القسم الثاني البتة والاصح

يعني الاجزاء فيكون من القسم الاول وهو مفهوم قسم الثاني

لا يكون القسم الاول الخارج من التقسيم بعينه الاحتمال الاول
لان المعتبر في القسم الاول ان يكون الامور المتعددة التي
يصدق عليها تلك الاجزاء متحدة في الوجود وليس ذلك
هو الاحتمال الاول بل هو ان يتحد تلك الاجزاء في الوجود
مع اختلافها بالماهية وان كان المراد الاعم
من المعنيين فلا تقابل بين القسم الاول والثاني اذ يجوز ان
يكون صور الامور متعددة بالمعنى الاول وصور الامر
واحدا بالمعنى الثاني فيكون متخالفة في المفهوم متحدة فيما صدق
عليه ويمكن ان يقال بعد اختيار المعنى الثاني الاعم
ان المعتبر في القسم الثاني ان لا يكون صور الامور متعددة
بل لا فرد واحد وح يظهر التقابل لكن ينبغي ان القسم الثالث
غير محتمل فتدبر ثم ان سيد المحققين حصر الاحتمالات
في الثلث ما خلا الثالث في كلام الشارح ولم يقسم
الاحتمال الثاني الى قسمين وذكر اولا ما هو الثالث
في كلام الشارح واورد عليه الرد المذكور ولم يدخله
في الاحتمالات لانه عنده اما راجع الى الاحتمال
الثاني او خارج من المبحث اعني الاجزاء كما يظهر من الرد
قوله اقول ويستفاد منه التحقيق ان معنى المشتق لا يستلزم
في الجملة الحقيقة فان معنى الاسود والابيض ونظايرهما

ما يعبر عنه بالفارسية سياه وسفيد وامثالهما ولا يدخل
في مفهومهما الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل
في مفهوم الابيض مثلا الشيء كان معنى قولك الثوب
الابيض الثوب الشيء الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه
كان معناه الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم
الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الثالث وحده ثم العقل
يحكم اما بالبديهة او بالبرهان بان بعضا من تلك المعاني
لا يوجد الا بان يكون تابعا لحقيقة اخرى مقارنا لها شايعا
فيها لا بجزء منها ويسميه بالعرض وبعضها ليس كذلك
ولولا تلك الخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شيء هو
ابيض او اسود وهذا كما ان العقل لا يحكم بالنظر الاول
على ان الخشب مثلا ناعت لغيره ثم اذا لاحظ البرهان
الدال على ثبوت الهيولى حكم بان هناك شيئا صار خشبا
بالعرض ومن ههنا يظهر ان الاعراض هي المشتقات
وما في حكمها كما سبق التلويح اليه ولذلك امكن النزاع
كالاب والابن مثلا في جوهريتها
بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته كما وقع في الالوان
فان كنهها عندهم بديهي ومع ذلك نازع بعض
الحكماء في عرضيته ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق
لم يتصور النزاع فان العاقل لا يشك في ان اللون

والتكلم المبغ الذي اخذوه فيه ليبا جوهرين قا يمين ما اتهما
فان قلت هذا يخالف ما اطبق عليه كلمة الجمهور رح الشيخ
الرئيس في الشفاء قلت قد سلف منا انه وان كان
خلاف ظاهر اقاويل الشيخ والمتاخرين لكنه مما افصح
عنه المعلمان والفطرة السليمة يساعد عليه ولنا تحقيق
بما بين دقيقي الشفاء بل انتصب لذلك اقدام اخر
وكل ميسر لما خلق له **قوله** وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة عين المركب في الخارج لا يخفى ان اصحاب هذا
القول ينفون وجود الكلي الطبيعي فتلك الاجزاء غير
موجودة في الخارج عندهم فلا يكون عين المركب في الخارج
ومتحدا معه في الجعل الا بتاويل وهو ان وجود الشخص
ينسب اليها بالعرض فهناك وجود واحد هو للشخص
بالذات ولها بالعرض وح يكون صحة الحمل ايض
باعتبار هذا الاتحاد **قوله** ولا اشكال فيه الا ما سلف
بل فيه اشياء آخر مثل ان يكون الحكم باتحادهما
مجازيا من قبيل الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم في الوجود
لعلاقة بينهما وان يكون تلك الاجزاء خارجة عن قوام
الامر الخارجي منتزعة منه كما صرح به فيكون تسميتها بالاجزاء
مجرد اصطلاح وان يكون العقل لا ينال ما هو معروض

الوجو

الوجود الخارجي حقيقة بل الامور المنتزعة منه فيكون
وجود الامر الخارجي في العقل مجازا عن وجود ما انتزع منه
وان يكون تلك الذات البسيطة المتخصصة مسلوبة عنها
هذه الاجزاء من حيث هي كما في العوارض وقد مر تفصيل بعض
ما فيه **قوله** والا يلزم ادراج المتداخلة في المتباينة الخ
يمكن ادراجها في المتداخلة بان تؤخذ اعتبار العموم
والخصوص وجودا مع قسم في اعتبارهما عدما وهو الشاور
منشأ التداخل والقسم الآخر مع اعتبارهما
عدما منشأ التباين لكن لما كان الظاهر ان اعتبارهما
وجودا منشأ التداخل واعتبارهما عدما منشأ
التباين لم يلتفت اليه الشارح **قوله** وقد يؤخذ موادا
قد علمت ان الفصل باعتبار التحصل صورة وسيشير المص
اليه فقد سلك ههنا طريقة الاكتفاء **قوله** مع ان الاك
كان تقديمها لان التداخل وجودي والتباين رفعه **قوله**
بمعنى منع الخلو قيد بذلك اذ مفاد هذه العبارة منع
الخلو فقط وان كان بينهما في الواقع منع الجمع ايضا
كما يشعر به الدليل المذكور **قوله** وايضا لو تم هذا الدليل
لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا
الا ان يقال ان الدليل مبني على ما تقرر في كون الجوهر جنسا

لماتحته فانه يستلزم عند المستدل تركب الجوهر المخصوص
من الجوهر المطلق وذلك لايجري في الانسان قلنا يجري مثله
لان الانسان نوع لماتحته فما هو جوابه ههنا فهو جوابنا
هناك قوله او قلنا انها لايمتاز بنفسها اصلا الخ هذا سخيف
لان ذاتها لايوجد في غيرها كما ان كلا من الجزئين كذلك
فكيف يتوهم انها لايمتاز بنفسها قوله واما اذا ثبت وبان فلان
تلك الماهية المركبة الخ هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل
على تركبها من جنسين لا من جنس وفصل بل على انحصار اجزاء
الماهية في الجنس اذ قد اعتبر في الفصل ان لايكون تمام
المشترك والدليل مناقض لكون كل منهما تمام المشترك
فلا يكون فصلا فلا يحصل التقريب قوله والجواب انا
لانسلم ان الجزء الاخير تميز الماهية الخ هذا المنع لايقدح
في اصل الدعوى وهي ان ما لاجنس له لافصل له لان الماهية
ح لايكون لها فصل ولا ان نظر بالمقدمة الماخوذة في الدليل
وهي ان الماهية اذا تركبت من امرين محمولين فلا بد ان تكون
مركبة من جنس وفصل والذي نظر المعلل هو القدح في جنسية
احدهما لا في فصلية فتدبر قوله كيف وهو صادق على ذلك
الجزء ايضا الخ للقائل ان يقول المعتبر في الفصل ان يميز
الماهية عن غيرها بدخوله في قوامها لا في قوام غيرها فيكون

ملك

تلك المهية اذا اعتبرت في ذاتها شتمله عليه دون غيرها
من المهيات وهذا القدر يكفي في تحصيل المهية وان فرض
وجود الفصل في غيرها بطريق العروض فان ذلك لا يقدح
في امتيازها لذاتها عن غيرها بحسب الفصل ولا يلزم
من ذلك كون اعتبار الذاتية جزء للفصل **قوله** والمشاركة
المهية المركبة احد اجزائها الخ كيف ولو اوجب ذلك
كونه جنسا لا انحصر جزء المهية في الجنس فان الناطق مثلا
تمام المشترك من نفسه وبين الانسان وعليه القياس **قوله**
فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق الخ هذا
بيان للحال لا دليل على المدعى كما سبق لبعض الافهام
قوله ويلزم ان يكون الاعم عرضيا الخ هذا في الاعم مطلقا
ظاهر وفي الاعم من وجه **قوله** اقول الاعتراض المذكور
باق بحاله اقول ليس كذلك فان حاصل هذا التقرير
ان الجنس لو تحصل بالفصل وحده اي ارتفع ابهامه لزم
تحقق النوع بدون الجنس الآخر لان الجنس اذا ارتفع
ابهامه صار موجودا محصلا اي رافع ابهامه نوعا من دون
مداخلة ما هو خارج عنهما وظ... [illegible] ... برامته
هذا الحكم فالترديد في معنى التحصل انه رفع الابهام
او تحقق النوع لا يجري على هذا التقرير اصلا لانه عين

ان المقصود رفع الابهام وادعى ان ارتفاع الابهام
بدون الجنس يستلزم تحقق النوع بدونه بناء على انه لا دخل
لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع قطعا فمن اراد
التعرض بهذا التقرير فليس وظيفته الا منع مداخلة الملازمة
التي ادعيت فيه بين رفع الابهام بالفصل وحده
وتحقق النوع بالجنس معه فمن غير مداخلة غيرهما ان قبلت
المنع واما الاعتراض الآخر فهو في قوة ما اورده القائل
على نفسه على هذا التقرير بل داخل في كلامه حيث صرح
بان هذا التقرير انما يتم في المتساويين اذ هذا يشعر
بانه لا يتم في غيرهما سواء كان اعم او اخص مطلقا او من
وجه وقوله واما اذا كان احدهما اشد ابهاما يشمل
هذه الصورة ايضا اذ فيها كل واحد منهما اشد ابهاما
من جهة عمومه وقد اكد هذا الاشعار بقوله كان يكون احدهما
اعم مطلقا حيث لم يقل بان يكون واما تقريره الاول
فمبني على ما قرره من انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل
في النوع فالمنع لو توجه انما يتوجه على المقدمة المبني
عليها لا على [illegible] ذكره فتبين ان كلام هذا القائل ليس
في مرتبة اصل الدليل كما زعمه الشارح رح **قوله** ويجوز ان
يكون مفهوما الجنس لا يجوز اذ نسبته كل من المفهومين الى الآخر

من حيث كونه اخص لنسبة المعين الى المبهم فيكون بمنزلة الفصل
على التحصيل الآخر وح لا يكون هو زمعتيه بل هو زعليته
والاظهر ان هذا المنع يجري في كون الفصل علة للتحصيل الحس
فتأمل فيه ففيه ما فيه **قوله** فانهما يكونان على هذا التقدير
اي على تقدير كونهما جنسين بان لا يكون بين الانسان و الملك
مشترك ذاتي سوى الناطق ولا بين الفرس والانسان
مشترك آخر سوى الحيوان يكونان جنسين له ولا فصل
له سويهما فان هذا التقدير اشارة الى كون الجنسين في مرتبة
واحدة مثل الحيوان والناطق على تقدير اشتراكه لا الى مجرد
ما سبق من اشتراك الناطق بين الانسان والملك
فافهم **قوله** ولا فصل له سواهما الاولى اسقاط قوله سواهما
لان غرضه نفي الفصل وايضا عدم كونه تمام المشترك
معتبر في الفصل ومما على هذا التقدير تمام المشترك فتامل
قوله ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء المهية اعم ان
اذا كان عمومه لعروضه لنوع آخر وكان غير داخل
الا في قوام تلك المهية كان مساويا للجزء الآخر من حيث
الصدق الذاتي وان لم يكن مساويا له في مطلق الصدق
ولعل مرادهم باعم الذاتيات الاعم من حيث الصدق
الذاتي اذ العموم بطريق العروض لا يحتاج الى مميز ذاتي

هذه الحاشية موجودة في بعض النسخ والاحتياج ...

الايرا ان عروض العارض لنفسه لغيره لا يحوجه الى تميّنه

فصلا عن عروض جزئه فما ذكره داخل في المعنى المراد

في المتن ومن ههنا فيندفع الايراد فتامل **قوله** ولا تبين

المطابقه من المثال والممثل لان الممثل هو ان كل من الجنس

والفصل عقليا وطبيعيا ومنطقيا وهذا المثال للكلي

العقلي والطبيعي والمنطقي **قوله** فلا يكون الفصل محصلا له

ان اراد بالتحصيل رفع الابهام فالملازمه ممنوعه لجواز

افتقار الفصل في نفسه الى الجنس والجنس في ارتفاع

ابهامه الى الفصل ولا دور فيه وكذا ان اراد به تحصله

نوعا لجواز ان يفتقر تحصل النوع الى الجنس والفصل ثم

يفتقر الفصل الى الجنس كما ان الجسم يحتاج الى الهيولى والصورة

ثم يفتقر احديهما الى الاخرى **قوله** بل نقول لو كان الجنس او

شئ من اجزائه الخ فيه نظر لانه اذا لم يكن المجموع تمام

المشترك وكان مختصا بالمهية كان فصلا لا محالة اذ لا معنى

للفصل الا ذاتيا يكون كذلك **قوله** وايضا لزم اعتبار

جزء واحد في المهية مرتين لا بد لابطاله من بيان فان

دعوى الضروره ممنوع **قوله** ولا شئ من الجنس واجزائه

داخل في الفصل ما تبين اقول لم يتبين كلام لكنه

لما تبين ان التركيب العقلي بالحقيقة انما يكون فيما له

۱۴۹

مادة وصورة وان الجنس هو المادة المأخوذ لا بشرط
والفصل هو الصورة كذلك يشهد كثير من المطالب
المذكورة في هذا الباب مثل امتناع جنسين في مرتبة
وفصلين في مرتبة وعدم تعدد الفصل القريب لامتناع
هيولين وصورتين في مرتبة واحدة ومثل امتناع
تركب الماهية من اجزاء غير متناهية الى غير ذلك قال في
الهيات الشفا واما العلة الصورية فيفهم تناهيها
مما قيل في المنطق ومما علم من تناهي الاجزاء الموجودة للشئ
بالفعل على ترتيب طبيعي وان الصورة التامة للشئ واحدة
وان الكثير تقع فيها على نحو العموم والخصوص وان
العموم والخصوص يعني الترتيب الطبيعي وماله ترتيب طبيعي
فقد علم تناهيه **قوله** فيه نظر لما سبق الى قد مر الكلام عليه
قوله فذلك الشئ الى لا يخفى ان الشخص قد يتغير في كمه وكيفه
واينه وكذا في ساير اعراضه مع بقاء تشخصه فلا يكون
الاعراض مشخصة بالحقيقة بل المشخص بالحقيقة هو نحو وجوده
الخاص قال الشيخ ابو نصر في تعليقاته هوية الشئ
وتعينه ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده
المنفرد له كله واحد نعم هذه الاعراض مشخصة عندنا
بمنزلة العلامات التي يعرف بها التشخص فلذلك

عطف على تناهي الاجزاء وكان هذه المقدمة توطئة وتمهيد للمقدمة الثانية يعني ان الكثير لا يقع في الصور والفصول الا على وجه الخصوص والعموم

قد يشتبه علينا الشخص عند تبدل الاعراض وتشابهها

قوله ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات الخ لم يمنع تشابه

الامثال لان تشابهها في كونها وجودية او عدمية

بمعنى كونها عدم شيء بين لا يقبل المنع والكلام بعد

تسليم ان العدمي لا يلزم ان يكون عدما لامر فافهم

قوله وكل موجود سواء كان في الذهن او الخارج الخ

لا ينتقض بالكليات الموجودة في الذهن فان لها تشخصا

من حيث انها صورة شخصية في نفس شخصية وان كانت

كلية من حيثية اخرى قوله لان الحال في الشخص لافتقاره

اليه الخ اقول لا يتم هذا في الحال الجوهري فانه متقدم

على المحل عندهم بحسب الوجود قوله اذ لو كان نوع كل منها

الخ فيه نظر لجواز ان يتعدد افراد ما يحل فيها بتعدد

المواد المنحصر نوع كل منها في شخصية فيستند تعدد ما يحل

فيها الى تعدد المادة وتعددها الى مهياتها ولا محذور

فيه والاولى ان يقال كون نوع مادة كل شخص منحصرا

في شخصها خلاف مذهبهم اذ عندهم ان الاشخاص

العنصرية متشاركة في الهيولى قوله معللا باعراض

يلحقها الخ اقول هذا ينافي ما ذكره في اصل الدليل

من انه لا يمكن استناد التشخص الى ما يحل في الشخص كما لا يخفى

وكيف يتي علة التشخص لا يجوز ان يكون امرا حالا في الشخص
ولا مباينا فعلته المادة المتشخصة بما تحل فيها وهل هذا
الا صريح التناقض ثم اقول الاولى في الجواب ان
المادة لا تتكثر بذاتها بل انما تتكثر بعوارضها وتكثر
تلك الاعراض مستندة الى الاستعدادات المتعاقبة
فالمادة مع كل عرض من تلك الاعراض القايم بها
متشخصة لعروض الافراد فتشخص تلك الافراد بالعوارض
الحالة في المادة لا الحالة في انفسها وليست تلك الاعراض
متشخصة للمادة فيندفع التدافع المذكور ولا يرد
صاحب المواقف اصلا وانت تعلم انه لا يصلح توجيه
كلام المتن بذلك لتصريحه بكون تشخص المادة بالاعراض
الحالة فيها الا ان يتكلف بان المراد بكون تشخص المادة
بالاعراض الحالة انها لوازم لمتشخصاتها الحقيقية
في تشخصها عندنا ولا يخفى عدم ملايمته لان المبحث
هو المتشخص الحقيقي فتامل قوله ولا يرد عليه الا الاعتراضات
الواردة هناك اي في المبحث المذكور وهو عطف
على جملة قوله فلو تم هذا تم ذاك لا على الجزا لفساد المعنى
وفي بعض النسخ والايراد عليه الاعتراضات الواردة
هناك والمآل واحد وهو انه لا يرد هناك غير ما ذكره ذلك

المبحث **قوله** ولا يمكنهم تعميم الحكم يمكن ان تقول انهم اشتبهوا على زعمهم
جوهرا بسيطا ليس متقوما بما يحل فيه ولا متقوما بمحله ويسموه
عقلا فهذا الجوهر لا يجوز تعدد اشخاصه لبراءته عن المادة
فيصح التفريع نعم يبقى الكلام في اثبات هذا الجوهر
وكذا سائر الجواهر التي اثبتها بهذا ذلك وهو شايع ولذلك
قيل ان كلامهم في اثبات العقول شبيه كلام الصوفية
ولم يدعوا المشاء جوهرا غير جسماني مؤلف من جوهرين
يحل احدهما في الآخر ولا يهمهم ذلك ولو وجد فلا مانع
من ان يدخل الحال في الصورة والمحل في المادة وان
لم يدخل المركب في الجسم فيبقى الكلام في حصر المركب في الجسم
فتامل **قوله** فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي الى لا يخفى انه
خلاف ما يحكم به البديهة على انا نقول كل كلي فانه يمكن فرض
صدقه على كل ما عداه فيمكن صدق كل من الكليين على افراد الآخر
وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع مثلا لو اختص الطاير
الولود بشخص فنقول يمكن فرض صدق الطاير على جميع
افراد الولود وهذا الفرض يتضمن فرض صدق الطاير
الولود على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود
على جميع افراد الطاير لانه فرض صدقه على افراد
الآخر يمكن لا فرض صدقه عليها مع وصف مثلا لمثال

ولو وجد جوهر كذلك لجوز تعدده

المذكور

المذكور يجوز فرض صدق الطاير على ذوات افراد الوله
لا عليها بشرط كونها ولوداً فلا يتضمن فرض اشتراك
مجموع الطاير الولود منها لانا نقول ما يمكن فرض صدقه
على كثيرين يمكن فرض صدقه على كل شىء باى اعتبار اخذ
الاير ان ح ليس ت بل ليس ح من الافراد الفرضية
لح فتامل قوله فان قيل فعلى ما ذكرتم الح اى من تقييد الكلى
بالكلى لا يفيد الجزئية قوله فيلزم عند تعقل تشخص الى بعيد
اشخاص غير متناهية في هذه الملازمة نظر فالاولى ان يقال
لو كان لكل شىء مهية كلية فلا يتحقق الجزئى اصلا لعدم الانتهاء
الى ما هو جزئى بذاته يظهر ذلك بان يفرض سلسلة غير متناهية
في المفهومات المتضائفة وكل واحد منها كلى والغرض
ان تقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية فيكون مجموع تلك
المفهومات من حيث المجموع كليا قوله واما التشخص فليس بعضه
العقد الح المتاخرون حسبوا ان التشخص امر زايد على المهية
النوعية نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات
زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص وكما يصير
الجنس بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات
الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصا ممتازا
عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص مشخصا

بذاته لما سبق آنفا وعلى هذا يكون تشخصات الاشخاص مختلفة
بالحقيقة المختصة لكل منها ويكون اتحادها بالمهية النوعية
التي هي بعض ما هو داخل في قوامها ثم ان هذا الانحاء للماديات
يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية
وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب
بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع
المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا والذي يحقق كلام
القدماء ان المهية النوعية انما يتشخص بنحو الوجود بل التشخص
عين نحو وجودها الخاص به لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير
المجموع متشخصا بل بمعنى انه كما انه بالوجود يصير مبدأ الآثار
كذلك يصير به ممتازا فالفاعل الذي يجعله موجودا يجعله
متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار كما نص عليه الفارابي وغيره فكما ان وجوده مقدم
على وجود الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا
تبدل جميع الاعراض القائمة بقطعة مكعبة من الشمع
كان متشخصا باقيا لم يتبدل جوهره ولما كان الموضوع
من جملة علل اعراضه كان من جملة مشخصاتها فلذلك لم يصح
عليه الانتقال وما ذكروه من ان التشخص لا نوع له لا طائل تحته
اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر

الوجود والتشخص شيء واحد

الموضوع من المشخصات

ثم قال في التعليم الاول لانستطيع ان نذكر ذاكرشيا
خارجا عنها فليس في الممكنات شخص يكون له حقيقة نوعية
ثم تلك الحقيقة النوعية ان كانت مجردة غير متعلق الوجود
بشئ آخر لا يتصور تعددها وانتشارها في افرادها
وان كانت مادية ينتشر في الافراد بحسب تقيضية حصص المادة
في الاعراض لا يمنع ان تلك الاعراض مخصصة مشخصة لها
حقيقة بل الامر بالعكس كما سبق بل معنى ان الصورة الانسانية
مثلا تحصل في كل من تلك الحصص مقارنة الاعراض مخصوصة بسبب
استعداد كل منها لصورة مقارنة لتلك الاعراض وتلك
الاعراض خارجة عن قوام الاشخاص وقد يطلق عليها
المشخص بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته ثم تلك الحقائق اذا
ادركت بالحواس كان صورها الادراكية جزئية واذا
ادركت بالعقل كانت صورها كلية فالاختلاف في الكلية
والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف المدرك
وعلم الواجب متعلق بجميعها على وجه التعقل فلذلك
لا يعزب عن علم المحيط مثقال ذرة في الارض ولا في
السماء قال الشيخ في الشفاء وهذا مما يحتاج تعقله الى لطف
قريحة فنجا صدق كلام الحكماء نفي التخييل والاحساس عنه تعالى
واثبات ادراك المفهومات له تعالى على نحو التعقل

الصرف المقدس عن شوائب التغير والقصور بخلاف
الاحساس فان مدركاته تتغير فلو لم يتغير كان جسد الحس
لا ينال جميع الحقائق وذلك هو القصور فان قلت فعلى
ما ذكرت لا يكون للمجردات علم بذواتها المخصوصة على الوجه
الجزئي وهم يزعمون ان النفس لا تغفل عن ذاتها المشار
اليها بانا في شيء من الاحوال مع الغفول عن جميع الاعضاء
واثبتوا بذلك تجرد النفس ولا شك ان المشار اليه
بانا مدرك على الوجه الجزئي وليس مدركا بالحواس قلت
انما ذكرت الحواس بطريق التمثيل ولا يلزم انحصار الادراك
الجزئي في الاحساس بل المجردات ذاتا وفعلا تشاهد
ذواتها وذوات سائر المجردات على الوجه الجزئي والمجردات
ذاتا لا فعلا تشاهد ذواتها وصفاتها على الوجه الجزئي
وتدرك ما سواها من المجردات على الوجه الكلي ما دام
منغمسة في العلائق البدنية قوله لما عرفت من ان التقييد
الكلي بالكلي فيه بحث لان اللازم من تشخص كل منهما بذات
الآخر ان يكون كل منهما علة لتشخص الآخر ولا يلزم منه
ان يكون تقييد الكلي بالكلي مفيدا للجزئية بل ان يكون
وجه كل منهما مفيدا لتشخص صاحبه ولا استحالة فيه الا ان
ثبت ان التشخص متقدم بالذات على الوجود او مع عين

الوجود كما نقل عن الفارابي حتى يلزم كون كل منهما علة لوجود
الآخر بالذات او بالواسطة لكن لم يثبت ذلك عنده
ومن تحذو حذوه وايضا ما ذكروه في مثال امتياز كل
من الشيئين بالآخر من الطائر الولود غير مطابق فان
احدهما لا يفيد امتياز الآخر اصلا بل يتألف منهما امر
ممتاز عن غيره والجواب ان المراد بامتياز كل من الشيئين
بالآخر ان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالآخر امتياز
لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما في المثال المذكور فان
كلا منهما صار باعتبار التقييد بالآخر اخص مما كان قبل
التقييد ولا يتأتى مثل ذلك في التشخص لان تحصيل بانضمام
امرين غير متشخصين تشخص كل منهما والا لزم ان يفيد تقييد
الكلي بالكلي الجزئية قوله ولا يخفى على المتامل ان عدم اعتبار
الحد المشهور في النسب بين الكليات اعتبار صدقها ولا
صدقها في الواقع سواء اتخذ الاعتبار ام لا لكن قد يلاحظ
حالها بحسب الاعتبار وتحصيل النسب بينها بحسبه كما نحن
فيه وله نظائر في كلام المص فيما سبق قوله اعني اذا اعتبر
من حيث انه كلي طبيعي لا من حيث هو لا واحد ولا كثير
كما انه بهذا الاعتبار لا متشخص ولا غير متشخص وهو في الواقع
متشخص كما انه في الواقع واحد فلا تخلف لاحدهما

ع الآخر لا بحسب الاعتبار ولا بحسب الواقع لانا نقول هو من حيث هو واحد في الواقع وليس متشخصا في الواقع بل الشخص انما هو

الانسان بشرط التشخص لا هو اذا كان الانسان المخلوط متشخصا صدق ان الانسان من حيث هو متشخص لانا نقول الاحكام

العقلية تختلف باختلاف الاعتبارات الا يرى ان الانسان المخلوط مقيد وليس الانسان من حيث هو مقيدا والسر

في ذلك ان المطلقة والمخلوطة متغايران بحسب الوجود العقلي باعتبار وان اتحدا فيه باعتبار آخر فيختلفان

في الاحكام التابعة لذلك الوجود بحسب ذلك الاعتبار

قوله فان الموصوف بالكثرة الخ فان قيل ان اراد بقوله ان الكثير من حيث هو كثير موجود انه في التميز من الماهية

والعوارض حيث قيل الانسان ليس من حيث هو انسان واحدا ولا كثيرا فليس الكثير من حيث هو كثير موجودا ولا

معدوما بهذا المعنى على قياس ما تقرر هناك بل هو بهذا الاعتبار كثير فقط وان اراد انه في الواقع شيء

موجود فهو في الواقع ايضا واحد اذ كل شيء فله وحدة قلنا نختار الثاني وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة

بالاعتبار وان اتحدا بالذات فالكثير من حيث هو كثير موجود في الواقع وليس واحدا في الواقع بل هو

الوحدة والكثرة

كثير

من حيثية اخرى معروض الوحدة والحاصل ان موضوع
الكثرة بعينه موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة
والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافات
بين الوحدة والكثرة وفيه نظر لان المنافات بين
الوحدة والكثرة لا يستلزم مغايرة موضوعهما لجواز ان
يتعاقبا على موضوع واحد وما ذكروه من امتناع تعاقب
الوحدة والكثرة على موضوع واحد على تقدير تمامه لا يتم
في الوحدة بالموضوع والمحمول كما سيذكره والجواب
ان المنافات تستلزم مغايرة ما يتصف بهما في زمان
واحد وبذلك يتم العرض ويمكن الجواب عن اصل السؤال
بان يكون المراد معنى القضية الوصفية الممكنة وهو ان الكثير
بشرط وصف الكثرة يمكن وجوده ولا يمكن اتصافه بالوحدة
المقابلة لها للمنافاة بينهما وبهذا يندفع ما يتراآى
من ان الدليل لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة
للوجود اذ الكثير المقابل له لا وجود له ضرورة ان كل
موجود فله وحدة باعتبار فالكثير الذي لا يكون واحدا
لا وجود له اذ محصل الدليل ان صفة الوحدة المطلقة تنافي
الكثرة والوجود لا ينافيها لكن يبقى المناقشة في ظ
العبارة فان الكثير بالمعنى المقابل للوحدة المطلقة

ان حاصل الدعوى ان موضوع الوحدة غير موضوع الوجود [illegible] ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود [illegible] وليس بعينه موضوع الوحدة [illegible] على موضوع واحد والاجتماع [illegible]

وهو حاصل الدعوى [illegible]

[illegible] ان الكثير من حيث الوجود [illegible] المحمول هو الواحد [illegible]

[illegible] ههنا [illegible] وصفية [illegible]

ليس بموجود اصلا فيجب حمله على ان وصف الكثره لا يابه

عن الصافه بالوجود فتامل قوله والحكما لما ذهبوا الخ

يعنى انهم لا ينازعون فى عدم كون التفريق اعداما بالكلية

وان نازعوا فى بقاء الجسم بكلا جزئيه والقدر الضرورى

المتفق عليه من العقلاء المتميزين هو عدم انتفائه بالكلية

واتحاد سياه الكثيران مع ما التجزه اما من حيث الهوية

او من حيث المادة وان اختلفوا فى تعيين احد الامرين

فهذا الكلام كانه جواب لسوال يستشعر ههنا وهو انه

لما ذهب الحكما الى ان الجسم ينعدم بالتفريق لزم ان يكون

نفس التفريق عندهم اعداما بالكلية فدفعه بانهم يثبتون

شيئا باقيا فى الحالين ويجعلونها موضوع الوحده

والكثره فلا يكون التفريق اعداما بالكلية واتيت

تعلم ان الوحدة الزايلة انما هى بالذات وحدة الصورة

وقد زال وجود تلك الصورة والهاء على مذهب الحكماء

وانما تبقى المادة التى تنسب اليها تلك الوحدة بالعرض

فلو كان الوحدة عين الوجود لم يلزم محذور على اصلهم

لان ما زال وحدته بالذات زال وجوده وانما الباقى

هو معروض تلك الوحدة بالعرض وذلك لا ينافى كون

الوحدة عين الوجود وسيجى ما يتعلق بتحقيق ذلك قوله ولانه

تعريفهما الا باعتبار اللفظ اقول فيه بحث لجواز كونهما
بديهيين بالكنه وكسبيين بوجه ما فيعرف تعريفا حقيقيا
وايضا البديهي ما لا يحتاج الى النظر لا ما لا يمكن حصوله بالنظر
فيجوز ان يكون لحصوله طريق غير طريق النظر فيختار الكاتب
طريق النظر فيعرفه والظاهر ان هذا الحصر اضافي بالنسبة
الى التحديد فيندفع الاول والمراد بالبداهة ههنا
حصوله في العقول من غير كسب كما في الوجود وغيره
من اوائل المتصورات فيندفع الثاني فتامل قوله
وفيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صورة كلية كثيرة الى آخره
وقد ذكر الحكماء ان العقل الصرف هو العقل البسيط
اي الاجمالي الذي لا كثرة فيه وانه العقل المستفاد
من المبادي العالية وانما التفصيل للنفس من حيث انها
نفس بمعونة القوى البدنية وعلى هذا يتضح كون الوحدة
اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال فان قلت
هذا انما يدل على كون الوحدة اعرف عند العقل ولا
يدل على كون الكثرة اعرف عند الخيال فان الخيال
كما يدرك الواحد يدرك الكثير قلت الخيال لا يتمكن
من تخيل امر واحد من غير اشتماله على الكثرة كيف ولا يرتسم
فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل

مخصوص وحد معين او حد في معينة والنقطة مثلا لا يمكن
تحللها الا معروضها وما يكتنف به في اللواحق المادية
قوله بما يعرضان للموجودات في الخارج ان ارادا نهما
من العوارض الخارجية فذلك غير بين وان ارادان
الموجودات الخارجية يتصف بهما باعتبار وجود تلك
الموجودات الخارجية في العقل فذلك لا ينافي
كونهما من المعقولات الثانية والتحقيق ان زيدا الموجود
في الخارج مثلا هو بحيث اذا حصل عند العقل لم ينطبق
على كثيرين فان اريد بالجزئية مثلا هذه الحيثية فهي من
لواحق الوجود الخارجي ايضا وان اريد بها عدم الانطباق
عما من شانه ان ينطبق بحسب الادراك الاعم وهو الصورة
العقلية فهي من لواحق الوجود الذهني فقط وعبارات
القوم مشعرة بالمعنى الثاني وقس عليه الوحدة
والكثرة ونظايرهما قوله لان ظ ان الوحدة
على موضوع الكثرة الخ اقول هذا على تقدير تمامه انما يتم
في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها لا في غيرهما
فان الواحد بالمحمول والموضوع مثلا قد يتكثر فيهما
بالمحمول والموضوع مع بقاء ذاته قوله بل قد صرحوا بانه
قد يكون واحدا بالشخص كالعدد قال الشيخ فالطبيعة

الكثرة والوحدة من المعقولات

المو

الشفا واما المتضايفان فليس يجب فيها التعاقب
على موضوع واحد او اشتراكهما في موضوع واحد
حتى يكون الموضوع الذي هو علة لامر ما يلزمه لا محالة امكان
ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع مشترك
وان كان العلية والمعلولية من المضاف قوله اقول
هذا دليل آخر براسه الخ فيه مناقشة يندفع بان الدليل
المذكور انما ينفي تعاقب الوحدة والكثرة على امر
واحد بحسب نفس الامر ولا ينفي فرض تعاقبهما اصلا قوله
وكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا
اقول الواحد الشخصي لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة
لوحدته الشخصية فيه مثلا لا يمكن فرض زيد اشخاصا
متعددة في الانسان والا لكان كليا والمادة الشخصي الواحد
بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته الشخصية وعروض
الكثرة المقابلة لها اياه بان يفرض كون ذلك المادة
اشخاصا كل منها ذلك المادة بعينه نعم يمكن فرض زوال
الوحدة الاتصالية عنه بان يصير منفصلا بعد ما كان
متصلا فان قلت فرض كون زيد اشخاصا متعددة
في الانسان لا يستلزم كون زيد كليا وانما يلزم لو
امكن فرض كون كل من تلك الاشخاص زيدا وهو

غير لازم في هذا الغرض اذ المفروض لحوق الكثرة
الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية حتى يكون موضوع
الوحدة السابقة بعينه هو موضوع الكثرة اللاحقة
واللازم ان يكون زيد مجموع تلك الاشخاص الكثيرة
لا كل واحد منها وكذا في صورة المياه اذ فرض عروض
الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية كان ذلك
الماء مجموع تلك المياه لا كل واحد منها قلت
الوحدة الشخصية هي عدم انقسام الشيء الى افراده وفي
البين ان معروض تلك الوحدة اعني الشخص لا يمكن
ان تفرض معروضا للكثرة المقابلة لها والا لكان
كليا والماء المنقسم الى المياه وحدته الشخصية محفوظة
في حالتي الاتصال والانفصال وانما يتبدل حاله في
انقسامه الى الاجزاء لا في الانقسام الى الجزئيات
والكثرة المقابلة للوحدة الشخصية هو انقسامه الى الجزئيات
لا الانقسام الى الاجزاء فمعروض الوحدة الشخصية
هو زيد ومعروض الكثرة المقابلة لها هو الانسان
فانه الكثير بالشخص فظهر ان معروض الوحدة الشخصية
لا يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية اياه قوله فحينئذ نقول
قولك ان كانت الاشياء المتعددة الخ كلام

هذا القائل مبنى على مذهب المشائين فانهم يدعون البداهة
في ان المياه الحاصلة بعد التفرق مغايرة للماء الواحد
الذي كان قبل التفرق وقوله والا لكان جميع المياه التي
في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا
لماء آخر من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه ممنوع
عندهم بان المستحيل هو انعدام الشيء بالكلية بحيث لا يبقى
قابله ايضا لا انعدامه عن قابل والضرورة انما تقضي بان
ذلك الماء لم ينعدم بالكلية هذا لك المنع المذكور لا بانه باق
بعينه بل عندهم الحكم بانه هو بعينه انما هو بديهة الوهم لا بديهة
العقل كما هو مفصل في موضعه ودعوى البداهة من الطرفين
قائم والايراد عليه بمثل هذا مع اشتهاره وتداوله
بين المحصلين ليس له كثير شان اذ عمدة غرض هذا القائل
تحقيق هذا المبحث على اصول قواعدهم قوله اقول هذا مع
ابتنائه على اثبات الهيولى قد مر ان بناء هذا على هذا
المذهب وادعاء البداهة في المقدمة المبتنى عليها ومنع
البداهة مشتهر وللناس في افتراقهم ومشاربهم اختلاف
ولا يجدي البحث اذا انتهى الكلام من الطرفين الى دعوى البداهة
ولم يبق منشرع في كتاب الاستدلال فلا فرق في ايراد
مثل هذا السؤال قوله لانا نقول هي شبهة منشأها الاشتراك
السهم بكسر الميم صح الكش

اللفظ اقول المشاؤن لما ادعوا البداهة في ان الجسم الواحد
لا يصير كثيرا مع بقاء هويته اورد عليهم النقض بالهيولى
التي يثبتونها فانها باقية عندهم في حالة الوحدة والكثرة
بعينها فاجيب عنه من قبلهم بان الهيولى التي يثبتونها ليست
متصفة في ذاتها بالوحدة والكثرة حتى ينعدم بزوال
احديهما فعندهم ان البرهان دال على وجود موجود لا واحد
ولا كثير في ذاته بل اتصافه بكل واحد منهما بالعرض
لكن نعلم بالبداهة ان الجسم ليس كذلك بل هو متصف
في حد ذاته بالوحدة ولذلك يزول بزوال وحدته
وكثرته فهذا الكلام دفع للنقض فلا يتوجه المنع عليه
هذا وتحقيق ان الشيء لا يكون في ذاته محلا لوحدة وكثرة
فان هوية كل شيء لا يقبل التعدد بان يكون هو في نفسه
متعددا وقد نقل سالفا عن الفارابي ما يكفيك
في تحقيق ذلك مع ما سبق من تعاقب الوحدة التشخصية
والكثرة المقابلة لها في الهيولى في الاحوال مستحفظة
لوحدتها التي هي هويتها وتلك الوحدة لازمة لها
نعم هي حاصلة لوحدة الجسم وكثرته وايضا فهاتك
الوحدة والكثرة بالعرض وكذا حال مبتغاها الوحدة
الاتصالية والكثرة التي تقابلها **قوله** اما انهما

الهيولى لها وحدة شخصية بالذات

متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما الجاعو
بذا انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق بامتناع
اجتماعهما في موضوع واحد ولا يدل على تقابلهما بالذات
اذ انتفاء الواسطة في التصديق بامتناع الاجتماع
لا يستلزم انتفاء الواسطة في الثبوت فيجوز ان يكون
امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما
من العوارض فلا يجوز تقابلهما بالذات ثم ان الشارح
لم يتعرض للدليل الذي اعتمده الشيخ وغيره من المحققين
وقد ذكر الشيخ اولا انه ليس التقابل بين الوحدة
والكثرة بالتضاد لان الوحدة تقوم الكثرة ولا شيء
من الاضداد تقوم ضده بل يبطله ويفنيه ثم اورد
على نفسه ان الضد انما يبطل الضد ان حل في موضعه
والوحدة ايضا تبطل الكثرة اذا حلت في موضعها فاجاب
بان الكثرة انما تبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل
الكثرة لذاتها بطلانا اوليا البتة بل يعرض لوحداتها
ان تبطل اولا ثم تعرض لها ان تبطل لبطلان وحداتها
فالوحدة اذا ابطلت الكثرة فليس تبطلها بالقصد
الاول بل انما تبطل الوحدات التي للكثرة فيلزم
بطلان الكثرة فاذن الوحدة انما تبطل اولا الوحدة

على انها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة
فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان الوحدات
يعرض لها سبب يبطل وذلك كبطلان سطوح فان
كان لاجل هذه المعاقبة التي على الموضوع يجب
ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى ان يكون
الوحدة ضد الوحدة على ان الوحدة لا تبطل الوحدة
ابطال الحرارة للبرودة لان الوحدة الطارية انما
تبطل الوحدة الاولى عما ليس بعينه موضوع الوحدة
الاخرى بل الاولى ان يظن انه جزء موضوعه اقول وما قيل
من ان الوحدة الطارية على موضوع الكثرة يبطلها بالذات
لان انتفاء الجزء بعينه انتفاء الكل لا انه يلزم منه
انتفاء الكل مردود بان الوجود الكل والجزء متغايران
ضرورة فكذا انتفاؤهما ضرورة ان تمايز الاعدام
انما هو بتمايز ملكاتها ولا تثبت للعدم في دعوى الحصة
حتى تتوهم ان عدم الجزء والكل متغايران بحسب المفهوم متحدان
بحسب ما صدق عليه قال الشيخ وايضا ليس موضوع
الوحدة والكثرة واحدا ومن شرط المتضادين
ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد وليس لوحدة بعينها
وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع

قوله لان المعنى ... الموضوع على موضوع واحد ... الوحدة الطارية على الكل والكثرة التي ... عنه فانما يتوهم عنه نفي ويتحقق عند اخرى في ... واما المعنى فهي هذه الوحدة والوحدة المعدومة على موضوع واحد فلا يتوهم ... فكيف ان يتحقق ه ... ح

قوله حتى يتوهم اذ الجزء ... قد ينعدم في بعض الاوقات ... على الانعدام الواقع من ذلك عدم الجزء ... وعدم الكل ... اذ لو كان ... عليهم انعدام الجزء وانعدام الكل ... مع انعدام الجزء المذكور فيتحد العدمان بحسب ما صدق عليه ه ... ص

واحد بالنوع وكيف يكون موضوع الوحدة والكثرة
واحدا بالعدد قال فقد ظهر بان ان التقابل بين
الواحد والكثير ليس تقابل التضاد اقول يجد على هذا
الدليل الاخير ما مر من ان امتناع التعاقب على موضوع
واحد لا يتم في مثل الوحدة والكثرة الموضوعة المحمولة
ثم الظاهر كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة او السلب
والايجاب بمثل ما ذكره الشارح والعجب انه ذكر في اخر
القدم الدليل الاول ولم يتعرض له الشارح وجزم بان
التقابل بينهما تقابل التضاد قوله لامتناع تقدم
الشيء بعده ضرورة ان الشيء لا يكون عين اعداده ولا عين
مجموع عدده وشيء آخر قوله لامتناع تقوم الشيء بعدمه
ضرورة ان عدم الشيء لا يكون عين افراد ذلك الشيء
ولا عين فرد منه مع شيء آخر وبما قررنا لا يتوجه عليه
ان موضوع الوحدة والكثرة متغايران فلو تقوم
احدهما بالآخر مع كونه عدما له لم يلزم اجتماع السلب
والايجاب في محل واحد قوله وما مر من ان الضد لا يقوم
بضده اه قد عرفت انه ليس عمدتهم في نفي التضاد العموم
بل ما بعد الفاء نعم قد ذكر الشيخ في اثناء الدليل انه
لا يكفي في المتضادين ان يكون الموضوع واحدا

يتعاقبان عليه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطابع
متنافيه متباعده ليس من شان احدهما ان يقوم بالاخر
للخلاف الذاتي بينهما وان يكون شانهما اوليا واراد
بذلك المتضادين الحقيقيين اعني ما يكون بينهما غاية البعد
والخلاف كما يشعر به العبارة ولا يخفى ان غاية البعد
بالغ تقوم احدهما بالآخر الا يرى ان البلقة ليس غاية
البعد من السواد ولا عن البياض بقي ان في سوق كلام
الشيخ ههنا تشويشا فان بعض مقدماته انما يلائم نفي
التضاد الحقيقي لا المشهوري ولا يكفي ذلك في الغرض بل لابد
من نفي التضاد مطلقا وكذا بعض عباراته يشعر بحصر
التقابل في الاربعة التي احدها التضاد المشروط بغاية
البعد والخلاف كما سيجي تحقيقه انشاء الله تعالى **قوله** فان تصادق
النسبتين في المثال المذكور الخ اذ المدبر هو النفس والملك
لا النسبتان لان التدبير لا يحمل على النفس والملك بهو هو
بل هو ذو هو ويحمل على النسبتين ايضا كذلك فلا فرق في كون
اطلاق المدبر على النفس والملك حقيقة وفي اللغة صحة اطلاقه
على النسبتين لا يجدي لان الحكيم في اللغة في المطالب العقلية
غير مستقيم لانا نقول جهة الوحدة هو المدبر وهو محمول
على النفس والملك على النسبتين واعلم انه جعل الشيخ الشفاء

الوا

الواحد بالمناسبة من اقسام الواحد بالذات وصرح
بان الواحد بالعرض هو ان توجد شيء يقارن شيئا آخر انه
هو الآخر وانهما واحد وذلك بان يكون احدهما
موضوعا والآخر محمولا عرضيا كقولنا ان زيدا
وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد اما
محمولان في موضوع كقولنا ان هذا الطبيب وابن عبد الله
واحد اذ قد عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله
او موضوعان لمحمول واحد عرضي كقولنا القطن والثلج
واحد في البياض اذ قد عرض ان الحمل عليهما عرض واحد
وقد جعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالمناسبة
والواحد بالعدد من اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة
النسبتين بالذات ووحدة السفينة والمدينة بهما بالعرض
ولا يخفى المخالفة بين ذلك وبين كلام المص[نف] ويدفع كلام
الشيخ ان وحدة النسبتين ان كان مهيتيهما او لذاتيهما
ذاتياتهما فيدخل في الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان
كان لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض ومقتضى تعريفه
للواحد بالعرض في الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام
الواحد بالذات لانه لعله اراد بالواحد بالمحمول العرضي
الذي هو من اقسام الواحد بالعرض ما يكون المحمول عرضا للنسبة

كما اشار اليه في آخر الفصل حيث قال واما الاشياء الكثيرة
بالعدد فانما تتفق لها من جهة اخرى واحدة لاتفاق بينهما في معنى
فاما ان يكون اتفاقهما في نسبة او في محمول غير النسبة واما في
موضوع لانا نقول ح يكون اخراج الواحد بالمحمول العرضي
الذي هو النسبة من الواحد بالعرض وادراجه في الواحد بالذات
تحكما لا طائل تحته مع انه يصدق عليه التعريف الذي ذكره
للواحد بالعرض كما نقلناه آنفا فليتامل **قوله** لم لم يقل المص
كان هناك سواء او بعض الخ فان وصف الموضوعية والمحمولية
عارضان مخصوصان من جملة العوارض فلا وجه لتخصيصهما بالذكر
قوله ولم تعاندا في الكون هناك يعني ان خصوصية عرض جهة
الوحدة لجهة الكثرة تتحقق في جميع تلك الامثلة فلا وجه
للفظ او العنادية ولا يخفى وهنه لان تحققهما الشيء في مادة
واحدة من جهة واحدة فيتحقق العناد اذ في كل مادة لا يتحقق الا واحد
منها نظير ذلك قولك يتحقق في الصلوة اما الوضوء واما التيمم
فان تحقق كل منهما لما كان في مادة اخرى صح العناد
فتامل **قوله** وفيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام اراد ان
الوحدة الشخصية فرد من افراد ذلك المفهوم فلا يكون بعينه
الوحدة الشخصية ولا يخفى ضعفه لان كون الاضافة
ثانية انما يقتضي صدق عدم الانقسام عليه لا عدم

في تحقق اذ لا يمكن ان يتحقق كل منهما الا في مادة اخرى لانا نحكم على كل منهما انما يكون في مادة واحدة لكل ان يكون ما هو محمول لا لموضوع واحد كما في الضاحك لان ان يكون موضوعات لمحمول واحد كما في فلا يكون بينهما عناد ح

العنا

التغاير لاتي بين فرد فرد افراد عدم الانقسام فلا يصدق
عليها انها مجرد عدم الانقسام لانا نقول المراد بالتجرد
ههنا نفي المهية التي هي معروضة لعدم الانقسام
وذلك لا ينافي اشتماله على المخصص قوله وايضا قوله
واما ان لا يكون قد عرفت اندفاعه فان كون الاصناف
بيانية لا يقتضي انتفاء العموم والخصوص قوله من غير ان لي
وحدة النقطة او وحدة المفارق الظاهر ان مراد المص
مطلق الوحدة الشخصية فيكون مؤدى كلامه ان الواحد الذي
لا ينقسم بوجه اما ان يعتبر من حيث هذا المفهوم فقط
وهو الواحد الشخصي الطبيعة واما ان يعتبر من حيث انه
الواحد بالعرض من نقطة او غيرها وهذا كما يقسم
الكلي الى المنطقي والطبيعي وذلك بالحقيقة تفصيل لمبادي
المفهوم وبذلك يندفع ما اعتمده الشارح من ان
مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث
الافراد فهو غير داخل في المقسم لان كون كونه معروض
الكثرة من حيثية لا تخرجه عن ان يكون في ذاته طبيعة الواحد
الذي ليس كثيرا كما ان عروض الكلية لمفهوم الجزئي
لا يخرجه عن ان يكون طبيعة الجزئي وكانك قد عرفت
فيما مضى جلية الحال في ذلك وامثاله فان الواحد

الذي ليس كثيرا اذا كان معروضا للكثرة من حيث الافراد
فلا يصدق عليه الواحد الذي ليس كثيرا بالصدق العرضي
لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتي كما تقرر نظايره
مرارا فان قلت المقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون
معروض الكثرة كما ذكره الشارح فلا يتناول مفهوم
الواحد الشخصي قلت ليس المقسم ذلك بل المقسم هو الواحد
المتحقق في تلك الصور كما ان المقسم في الصورة الاولى وهو ما يكون
معروض الوحدة معروض الكثرة هو الواحد المتحقق في تلك
الصورة في صدد كلام المص ان معروض الوحدة اما
ان يكون معروضا للكثرة باعتبار وح فالواحد
اما ذاتي او عرضي واما ان لا يكون معروضا للكثرة وح
فالواحد اما نفس مفهوم الواحد الشخصي او امر آخر التقسيم
يبقى مهملا ثانيا وهو ان مثل هذا الاعتبار جار في الاقسام
الاخر من الوحدة مع انهم لم يعتبروا فيها ولعل
ذلك لان بعض الحكما كفيثاغورس وشيعته ذهب
الى ان الواحد بالمعنى المعتبر موجود قايم بذاته وهو مبدأ
الموجودات فيتعلق باعتباره غرض علمي وهو النظر
في جواز ذلك او امتناعه ولا يتعلق بمثل هذا الغرض
بمثل هذا الاعتبار في الاقسام الآخر اذ لم يذهب

ذهب

يتوهم ان الواحد بالجنس او النوع موجود بذاته قوله
وفي جعل الجسم المركب في هذا القبيل نظر يمكن ان يقال المراد
في الصورة الاولى ان يجب كون معروض الوحدة
معروضا للكثرة كما يشهد به الاقسام المورودة فيها
فيكون الصورة الثانية ما يمكن ان لا يكون معروض الوحدة
معروض الكثرة وهو الواحد الشخصي فانه قيد مع
النظر لان الجسم المركب الشخصي وان كان معروضا للكثرة
لكن الوحدة الشخصية العارضة له لا يجب ان يكون
معروضها معروض الكثرة بل عروض الكثرة ههنا
ناشئ من خصوصية المعروض لا من اقتضاء الوحدة
فتامل قوله لكونها في عدد اشد منها الى الشدة
والضعف عندهم من خواص الكيف كما ان الزيادة
والنقصان من خواص الكم فينبغي ان يقال لكونها في كل
عدد اقوى وازيد منها فيما دونها قوله اقول ان الهوهو
ان اريد به الهوهو هو الاتحاد ما قد اشار المص بعد
تفصيل اقسام الوحدة الى ان اقسام الاتحاد على نحو
اقسام الوحدة وهو معنى معتد ومن جملة فوائده ان
لا يتوهم ان الهوهو مخصوص بالاتحاد في الوجود او غيره
من اقسام الاتحاد وان كان المتعارف تخصيص بعض

م ولو رسم ما افاده السيد السند من ان عروض الكثرة ناشئ من خصوصية المعروض لا من اقتضاء الوحدة اعترض عليه السيد السند بان ما ذكره في الصورة الكثيرة من ان عروض الكثرة لمعروض الوحدة فيما نحن فيه لا يقتضي الوحدة العارضة له جار في الصورة الاولى ايضا ... الكثرة لمعروض الوحدة فيما نحن فيه ... الوحدة العارضة فاين الفرق بين الصورتين

الاتحاد

وجوه الاتحاد فلا تو في المتعارف المشهور زيد عمرو وقد
اشار بقوله على هذا النحو الذي قد يليق بعينها اقسامها
ولا عدم جريانه في الوحدة المخصوصة من غير كثرة قوله
بل كل مفهوم اعتبر مفهوم الى التعرض لخصوصية موهو
لانه مما يتعلق به الاغراض العلمية الكثيرة على ما مر من
الفوائد قوله والظاهر هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية
اي الفوائد المجملة المشار اليها بقوله وفي مسئلة فوائد جم
الحمل وان كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار
جهة كثرة لكنه يجري فيهما مع اعتبارها كما تقول زيد
الكاتب زيد الضاحك فتنبه في ذلك قوله وانما
يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد الى لو قيل وانما يلزم
لو لم يتحد اذاتا لم يتوجه الدفع الذي اورده اذ حاصله
انهما بقيا بصفة الوحدة بعد ما كانا بصفة الكثرة اي الشيء
الذي كان كثيرا هو بعينه صار واحدا في ذاته لا باعتبار
امر آخر هو الوجود او غيره قوله وهذا التشخص لا يمتاز به
احدهما عن الآخر الى اقول للمانع ان يقول يمتيز احد
الاثنين عن الآخر كان لازما لاثنينية التشخص لا الذات
فاذا زال التشخص زال مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما
ان امتياز كل من الوجودين بما هو خاص كان لازما
لتعددهما وقد زال بزوال التعدد مع بقاء ذاتهما

لصفه

بصفة الوحدة واعلم انه يمكن تخليص الدليل بوجه يندفع
عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحدا مع بقاء الاثنينية
لزم اجتماع النقيضين فان ارتفعت الاثنينية فاما بارتفاع
كليهما او بارتفاع احديهما وهما خلاف المفروض او بارتفاع
وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابلها فيصير الشئ
الذي كان معروضا للكثرة معروضا للوحدة وذلك
مما لا ننكره بل ربما نثبته في بعض الاشياء غاية ما
في الباب ان نمنع الحقائق لا تحتمله وليس هذا هو الاتحاد
الذي نحيله بل هو ان يصير الشئ غيره وذلك يستلزم اجتماع
الوحدة والكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية
فلا وحدة وان ارتفعت ولا حقيقة لها الا هذه
الوحدة وتلك فزوالها اما بزوال هذه او تلك
او كليهما وليس شئ من تلك الصور الاتحاد الذي نحن
بصدد ابطاله والحاصل ان المدعى امتناع اتحاد
الاثنين بان يصير أ مثلا ب مع بقاء أ و ب معا كما يصير
الجسم ابيض مع بقاء الجسم والابيض لا زوال صورة
الاثنين عن شئ واحد وحدوث صورة الوحدة
فيه واذا فرض بقائهما بصفة الوحدة وبعد ما كانا
اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة

معا لا كل واحد من الوحدتين المقدستين للكثرة وذلك ظ
بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها مجرد تحريرها تلخيص الح

قوله التقوم بالوحدات راجح باعتبار انها لازم
على كل حال تتميم فلا يمكن توهم الانفكاك بخلاف الاعداد
فانها يمكن توهم الانفكاك عنها فلا تكون ذاتيا وح يترجح الاحتمال
الثاني وان لم يتم بذلك وقرع ان اللزوم على كل حال
يرجح الوحدات في كونها جزء المعتبر انها اولى بالجزئية
وان الجزئية غيرها مرجوح لم يتم لان رجحان صدق المفهوم
على بعض الافراد لا ينفي صدقه على غيره كما في صورة التشكيك
واعلم ان هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء
الصوري ظ لا ستره به واما مع نفي الجزء الصوري عنه
فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول
الوحدات في الاعداد بعينه دخول الاعداد قوله
وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحده تحصيل نوع اخر
هذا لا يلايم ما سبق آنفا من عدم تركب العدد مما دونه
من الاعداد وعبارته المص لا تابى عن الحمل على الزياده
على الوحدات بل ظاهره فيه لانه جعل المزيد عليه اولا
الوحده فالظاهر ان تزايد واحد واحد يكون على الوحدات
السابقه والمطر تسامح اعتمادا على ما حققه رو ما للاختصار

ه اذ مع علاه الذاتية ان لا يمكن توهم
الانفكاك عنه ومنها من الوحدات
لا غير كما قال المص ... حسم

وينبغي للشارح ان يقول وحدات كل نوع او ازيد عليه وحده **قوله** اقول ان الاضافتين الاولى والثانية لا يخفى ان اضافتها اليه بانها له اعم من ان يكون بطريق العروض او غيره فهي اضافة مغايرة له لا في العبارة فقط **قوله** لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد لا يخفى ان اطلاق الاجتماع على المقارنة في الرتبة مطلقا او وصف آخر مشترك كاجتماع زيد وعمرو في الانسانية مجاز بحسب الاصطلاح **قوله** اما او لا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر لو اراد ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا كون ذلك الآخر عدما له فان العدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودي او بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه اندفع ذلك وهذه العناية تجري في اصل التقسيم وان لم يلايم ما ذكره الشارح الاصفهاني **قوله** وعلى تقدير عدم الاضافة تخرج الخ يمكن ان من التقابل في مثل هذه الصورة ليس بالذات بل بالعرض والمنحصر في الاربعة هو التقابل بالذات اذ المراد بامتناع الاجتماع الماخوذ في تعريف التقابل هو الامتناع المستند الى ذاتيهما وليس امتناع الاجتماع في مثل هذه الصورة لذاتيهما بل لاستلزامهما

مبحث التقابل

اجتماع المتقابلين بالذات قوله كعدم القيام بالغير لا منع للقيام بالنفس الا سلب القيام بالغير ضرورة انه ليس للشئ قيام حقيقي بذاته فيكون احدهما مضافا الى الآخر بحسب المعنى وان لم يظهر في اللفظ قوله وعلى هذا لا يصح قول المصالح الذي يلخص من كلام الشيخ ان الضد الذي يستعمل في قاطيغورياس الشاعر الذي يستعمل في ساير المواضع في العلوم قال في المنطق الشفاء فلنقسم الآن على الوجه الذي ينبغي ان نفهم عليه الاصطلاح الذي في قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في العلوم وتحتشم ان نجمع من الامرين فقد عني نفسه ثم قسم على اصطلاح قاطيغورياس هكذا المتقابلان اما ان يكون ماهيتهما معقولة بالقياس الى الغير فهما المتضايفان والا فاما ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين بعينه الى الآخر من غير عكس واما ان لا يكون كذلك بل يكون كذلك صالحا للانتقال من كل واحد منهما الى الآخر او لا الى احدهما الى الآخر لان الواحد لازم له فيسمى الاول تقابل العدم والقنية مثل البصر والعمى وليس المراد بالبصر ههنا الابصار بالفعل ولا امكان الابصار مطلقا بل القوة المبصرة التي هي المبدأ القريب للابصار بالفعل والعمى هو

فقد تلك القوه وذلك عمى لا يعود معه الموضوع لا الا بصا
رة اخرى فالعدم الذي ههنا ليس هو العدم الذي يقابل
اي معنى وجودي كان بل الذي يقابل القنية اعني فقدان القوه
التي بها يمكن الفعل متى شاء صاحبها واذا صار الموضوع
عادما للقوة فلا يصلح بعد ذلك ان يزول العدم كالعمى وا
القنية فيزول العدم وهو العمى واما القسم الثاني
من القسمين الذين ذكرناهما وما دخل فيه فمجموع ذلك يسمى
في قاطيغورياس اضدادا سواء كان احدهما وجوديا
والآخر عدميا او كان كلاهما وجوديا وكذلك اذا كان
الموضوع ينتقل من كل واحد منهما الى الآخر او كان احدهما
طبيعيا لا ينتقل عنه ولا اليه فان جميع هذه الاقسام يسميها
اضدادا في هذا الموضع ولا يبالي بان يكون احدهما
معنى وجوديا والآخر معنى عدميا وعلى اي انحاء الاعدام
كان اذا لم يكن عدما على النحو المذكور فلا يجب ان يشتغل
المتعلم لكتاب قاطيغورياس بان يجعل العدم غير الضد
قايلا بان الضد هو ذات تخلف المعنى الوجودي في الموضوع
والعدم ليس بذات فان الضد الذي يقع في هذا الكتاب
ليس يعني به هذا الشيء محضا ومنه يعلم ان المضاد انما هو من
الاصطلاح الآخر لا الذي في قاطيغورياس ويخرج

الذي اشير بقوله واما ان لا يعود البتة

القسمة في هذا الاصطلاح الآخر لا الذي في قاطيغورياس
ان المتقابلين ان كان كل منهما معقولا بالقياس الى الآخر
فمتضايفان والا فان كانا وجوديين فمتضادان والا فان كان
احدهما سلبا للآخر فاما سلب وايجاب او عدم وملكة وقد
عرفت وجه دفع الايراد في المتن ثم ان الحكماء اشترطوا
في التضاد المعتبر في العلوم الحقيقية ان يكون بينهما غاية
الخلاف والبعد والمتأخرين لما ظنوا ان ذلك لا يشمل
مثل البياض والصفرة وبالجملة الاوساط حكموا بان التضاد
الذي هو احد الاربعة المنحصرة فيها التقابل هو المشهور
لا الذي يعتبر فيه غاية الخلاف وانه اذا اعتبر المعنى الحقيقي يزيد
قسم خامس هو ما بين الاوساط وسموه التعاند والتحقيق
انهم اعتبروا السواد والبياض شاملين لجميع المراتب
على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما بياض محض والآخر
سواد محض وهما المتضادان بالحقيقة وما بينهما من المراتب
بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى السواد الذي هو الطرف
بياض وبالنسبة الى ما هو اقرب منه الى البياض الذي هو الطرف
سواد فالتقابل بين الاوساط انما هو من حيث ان
احدهما سواد بالنسبة الى الآخر والآخر بياض بالنسبة
اليه فالمعتبر في التضاد الحقيقي ان يكون بينهما غاية التباعد

سواد

سواء وجد بينهما اوساط او لم يوجد ولا يزيد لاجل
الاوساط قسم خامس فان لها حيثيتي التخالف والتشابه
والتقابل انما هو من حيثية التخالف وكذا ابتقال المتحرك
من الطرف الى الوسط انما هو من حيث انه مخالف مثلا الانتقال
من البياض الى الحمرة من حيث انه من طبقات السواد ولتفاوت
الاوساط قربا وبعدا بالنسبة الى الاطراف يتفاوت احكامها
بالشدة والشدة فالاقرب الى البياض مثلا اشد بياضا او ضعف
سوادا قال الشيخ في الشفاء السواد الحق لا يقبل الاشد
والاضعف بل الذي هو سواد عندشئ وهو بياض
بالقياس الى الآخر فكل جزء من السواد يفرض فهو لا يقبل
الاشد والاضعف في حق نفسه قوله التضايف جنس للتقابل
انت خبير بان التضايف الذي هو قسم من التقابل
انما هو التقابل المخصوص وهو كون الشيئين بحيث لا يمكن
تعقل احدهما الا بالقياس الى الآخر وهذا ليس جنسا
لمفهوم التقابل اصلا بل الذي هو جنسه انما هو مقولة المضاف
الذي هو من الاجناس العالية لا التضايف الذي هو قسم
من التقابل ولا يخفى ان تقرير السؤال على هذا الوجه لا يتوقف
على كونه جنسا بل يكفي فيه عمومه قوله لمفهوم التضايف
من حيث هو هو اعم الخ فيه لفظ تعرض له الشارح في الحاشية

فان مفهوم التضايف لكونه قسما من التقابل يجب ان يكون
من حيث هو مع قطع النظر عن كونه معروضا لامر اخر
اخص مطلقا من التقابل اذ القسم هو مجموع المقسم والقيد
والصواب على تقدير ان يتوجه السوال على هذا الوجه ان يوجه
الجواب بان الجنس انما يجب عمومه بالقياس الى النوع بحسب
الحمل الذاتي لا الحمل العرضي كما نبهت عليه في مباحث
الماهية فيجوز ان يكون النوع اعم من الجنس باعتبار الحمل
العرضي وتفصيله ان النوع يجب ان يكون مشتملا في ذاته
على الجنس والفصل فلو اشتمل الجنس في ذاته على النوع
لزم الدور لكن لو عرض النوع للجنس فلا محذور فيه بل كل
نوع فهو عارض بالنسبة الى الجنس غاية الامر ان النوع
في مثل بحثنا عارض للجنس بحسب الوجهين فان المضاف
مثلا من حيث انه قسم من المقابل عارض له فانه بالنسبة
اليه خارج محمول لما عرفت سابقا من ان الطبايع المتصادقة
يحمل بعضها على بعض ثم انه من حيث وجوده في الذهن يصدق
عليه المقابل كما يصدق على ساير المفهومات المتقابلة
ويظهر الفرق بين العروضين بانه في مادة الانسان
والحيوان يتحقق العروض بالاعتبار الاول لا العروض
بالاعتبار الثاني وفي مادة الانسان ومفهوم المعلوم

مثلا

مثلا الام بالعكس فان الانسان اذا حصل في الذهن عرض له
المعلومية هناك بخلاف ما اذا وجد في الخارج قوله
اقول فيه نظر لان مقصود السائل الجرح منع قولهم المضاف
جنس لما تحته ان ما هو حقيقة تلك المقولة جنس له لا مفهوم
لفظ المضاف وهو ما يعقل بالقياس الى غيره فانه عرض
له قطعا ضرورة ان المعقولية بالقياس الى الغير عارض
لمفهوم الابوة والبنوة مثلا غير داخل في قوامهما
وهذا كما ان معنى قولهم الجوهر جنس لما تحته ان الحقيقة المعلومة
بالوجه المفهوم من لفظ الجوهر جنس له لا نفس هذا المفهوم فانه
عرض قطعا اذا تمهد ذلك فنقول اذا كان التضايف جنسا
بالمعنى الذي قررناه للتقابل الصادق على اقسامه بطرفي
العروض لا يلزم ان يصدق على تلك الاقسام انها
تضايف كما ان المضاف ذاتي لمفهوم الاب ثم لا يصدق
على ما يصدق عليه الاب كزيد انه مضاف بل انما يصدق
على عارضه او عليه من حيث انه معروض له فتحاصل
الجواب ان كون التضايف جنسا لمفهوم التقابل
على المعنى المتعارف لا يستلزم صدق التضايف اي مفهومه
على ما صدق عليه التقابل كما ظهر في المثال المذكور
وبذلك يندفع المحذور ولم يرد المجيب الا ما هو ذاتي له

بالحقيقة للتقابل لا يصدق على ما يصدق عليه التقابل كما تراه
في ظ كلامه فان ذلك مما لا اشتباه لبطلانه على من له مسكة فما ظنك
بسيد المحققين سند المدققين قدس سره قوله وقد نبه في شرح
هذا المقام الخ وهذا هو الظ اما لفظا فظ اذ الظ على التوجيه
الاول ان يقول وهو اي التضايف يندرج تحت التقابل
باعتبار عارض لسبق ذكر التضايف في غير فصل في الحمل
على انه اقام الظ مقام الضمير اشارة الى تقرير الشبهة فان
منشا الفساد كونه جنسا مما لا يخفى بعد وشمل هذا المقام
وايضا هذه العبارة بعد تصريحه بتنويع التقابل الى
الانواع الاربعة كالتصريح في ان المراد بالجنس هو التقابل
كيف لا وحيثية التضايف مما لا عين له ههنا ولا اثر
واما معنى فلما يتبادر ان الجنس هو مقولة المضاف لا التضايف
الذي هو احد اقسام التقابل ولكن ح ينبغي ان يقرر السؤال
على هذا الوجه وهو ان كل متقابل من حيث انه متقابل
مندرج تحت المضاف فيكون كل متقابلين من هذه الحيثية
متضايفين فلا يكون التقابل اعم من التضايف الحواشي على
هذا النمط وهو ان اندراج المتقابلات من حيث التقابل
في المتضايفين ينافي كون المتقابلين اربعة اقسام فان المتقابلين
يصدق على ذاتي السواد والبياض والعدم والملكة مثلا

ولا يصدق

ولا يصدق عليهما المتضايفان بل انما يصدق المتضايفان
على عارضيهما اعني حصتي التقابل او عليهما ماخوذين مع
العارض فالمعروضان متقابلان بتقابل التضاد او العدم
والملكة او غيرهما والعارضان او المعروضان معهما
متقابلان بتقابل التضايف ولا محذور في ذلك هذا هو
التقرير الموافق لما في الشفا وح يظهر انطباق الجواب
على السؤال واما على تقرير الشارح فلا ينطبق الجواب على السؤال
اما على التوجيه الاول فلان مفهوم التضايف من حيث
هو مع قطع النظر عن العارض اخص منه لكونه قسما منه
واما على التوجيه الثاني فلان مفهوم المتقابلين من حيث هو
مع قطع النظر عن العارض اخص من المتضايفين لكونه
في افراده **قوله** لكن يشكل الى لا اشكال فيه اذ يكون
ح هذا قرينة على ان الاطلاق الحسن على مسامحة كما اطلق
عليه التنوع فيما قبله فانه ظاهر البحث **قوله** فاما ان تو ان ذلك
لم يثبت الى لا يجدي ذلك لانه ثابت عند المص فلا يصح
حمل كلامه على ما يخالفه **قوله** خصوصا في المهيات لا على ان
الدليل على تقدير تمامه يجري في الاعتباريات ايضا من غير
فرق **قوله** وظاهر ان هذا انما يدل الى قال في الشفا واما التعاند
فليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه وذلك لان المتضايف

مهيته انه معقول بالقياس الى الغير ثم يلحق لهذه المهية ان تكون
مقابلا لشيء بها يتقوم بهذا المعنى فانه ليس من المعاني التي
يجب ان يتقوم في الذهن او لا ثم يتقرر في الذهن ان للشيء
مهية معقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء مضايفا
لزم في الذهن ان يكون مقابلا واراد الشيخ من قوله
المضايف مهيته انه معقول بالقياس الى غيره ان مفهوم
المضايف ذلك لا مهية افراده كالابوة والبنوة اذ ليس
مهيتهما انهما معقولة بالقياس الى غيرها كما لا يخفى وقوله
ثم يلحق هذه المهية اراد به افراد مفهوم المضايف مثل
الابوة والبنوة فان التقابل يلحقهما بالحقيقة ويجوز ان يحمل
على نفس مهية المضايف ويكون لحوق التقابل اياها باعتبار
لحوقه بافرادها والمال واحد وقد صرح بالمقصود بقوله
فانه ليس من المعاني التي يجب ان يتقرر الخ فانه صريح في ان
الغرض نفي كونه جنسا لمفهوم المضايف واراد به انه لا يتوقف
تعقل مفهوم المضايف وهو المعقول بالقياس الى الغير
على تعقل مفهوم التقابل واراد بقوله بل الشيء اذا صار
مضايفا الخ ان التقابل يلحق افراد المضايف فيكون المراد
باللزوم في قوله لزم هو التبعية ويمكن ان يراد به انه
اذا تحصل مفهوم المضايف لحقه التقابل فيكون الشيء عبارة

عرضي

عن نفس مفهوم المضايف بالذات ولعل مقصود الامام الهمام
مثل ذلك بان يكون مراده من مهية المتضايفين حيث هذا
المفهوم ويكون الضمير في امتناع اجتماعهما راجعا الى فرد
المتضايفين بطريق الاستخدام لا الى نفس المتضايفين بحيث يحتاج
الى التاويل فتامل **قوله** واشد ها فيه السلب الجدسي
انه تقرر عندهم ان الشدة والضعف من خواص الكيف
كما ان الزيادة والنقصان من خواص الكم فوصف
التقابل بالاشدية مبني على المسامحة ثم ان الشيخ في منطق
الشفا في الفصل المعقود لبيان ان التقابل بين الموجبة
والسالبة اشد من التقابل بين الموجبتين محمولهما متضادان
قال الحق ان كونه جايزا اشد عنادا في طبيعة الامور
لكونه عادلا في كونه ليس بعادل واما من حيث التصديق
والحكم فان السالب اشد عنادا وابعد من ان يطابق
الموجبة في شي من الصدق والكذب محصول كلامه ان المعاند
من الموجبة والسالبة بحسب التصديق اقوى ومن المتضادين
بحسب التحقق في الواقع اقوى اما الاول فقد بينه بوجوه
يقرب مما سيجي اما الثاني فلم يتعرض لبيانه اقول
ولعله تركه لظهوره ضرورة ان الجسم الابيض ابعد
عن الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف مثلا كيف لا

والابيض متصف بسلب السواد مع امر زائد عليه وهو الاتصاف
بضده والمانع من تحققه ولا يخفى انه لا يختص بالتضاد بل يجري
في التضايف ولم يدل كلام الشفاء على الاختصاص
وقد ذكر الشيخ ان هذا الحكم ليس من الوظائف المنطقية
وانه اشبه بالمباحث الجدلية فلو تركه المص لم يبعد اذ لا يتعلق
به غرض يعتد به **قوله** ولذلك قيل هذا مع ما سبق
في سوق الدليل يدل على ان المط اشدية العناد في
التصديق كما قال الشيخ **قوله** واعترض عليه بانه لا يلزم
الخ اقول يمكن ان يكون مراد المستدل بانحصار منافي ايجاب
الخبر في سلبه انحصار منافيه بالذات وكانه خص المنافاة
بالعناد الذاتي واذا انحصر منافي الايجاب بالذات
في السلب انحصر منافي السلب بالذات في الايجاب قال الشيخ
في الشفاء اذ لا يجوز ان يكون الشيء مضادا للشيء على الاطلاق
بالحقيقة وذلك الشيء يضاد الآخر ولا يضاده انتهى وعلى
هذا فيندفع الاعتراضان فتامل فان قلت فح لا يكون
الاقسام الثلثة في التقابل لما مر من ان التقابل هو التمانع
بالذات قلت السلب والايجاب بالنسبة الى سائر اقسام التقابل
بمنزلة الواسطة في التصديق بثبوت التمانع لا واسطة
في الثبوت فان السواد والبياض متمانعان بالذات

قطعا غاية الامر انه يمكن للعقل بيان التمانع بينهما باستلزامهما
للسلب والايجاب على وجه البتية ولذلك قلنا انه بمنزلة الكواطع
في التصديق ويمكن ان تقول انهم تسامحوا في جعل تلك الاقسام
متقابلة كما انهم بعد ان عرفوا التناقض باختلاف
قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى
جعلوا الموجبة الكلية نقيض السالبة الجزئية مع ان نقيضها
بالحقيقة هو رفع الايجاب الكلي المستلزم للسلب الجزئي
وكذا جعلوا نقيض المطلقة الموجبة السالبة الدائمة مع تصريحهم
بان نقيضها بالحقيقة هو رفع الايجاب الاطلاقي المستلزم
لدوام السلب قالوا لكن جعلوها نقيضها ليكون قضية
موجهة بجهة محصلة ولا يخفى ان رفع اللازم بالبتية المستلزم
ليس في تلك المهية في التمانع فلذلك لم يعتبروه كما لم يعتبروا
نظيره في التناقض قائلا في الوجهين قوله ورد ذلك
بان العرض اقول لا يخفى ان رفع العرض اللازم انما يعانده
لانه يستلزم رفع الذات فمعاندته تبعية معاندة فيكون
اولا وانما نفي بالاشارة ههنا الاولوية لا لما هو من خواص
الكيف كما سبق الاشارة اليه قوله والثالث هو التضاد
والمشهور الخ قد قررنا فيما سبق انه يصح الحصر في الاربعة
الى احدها التضاد الحقيقي وهو الظاهر من عبارة المصنف حيث

قسم التقابل الى التضاد ثم فصله الى الحقيقي والمشهوري فان قلت
التضاد المشهوري اعم من الحقيقي كما اشار اليه المص وسيذكره
الشارحون فكيف يصح انحصار التقابل تارة في الاعم وتارة
في الاخص قلت التقابل كما سبق هو التمانع بالذات
ولا تمانع بالذات بين الاوساط بحسب النظر الدقيق
فان تنافي الصفرة والحمرة مثلا ومراتبهما المختلفة انما هو
من حيث ان احدهما بياض عند الآخر والآخر سواد
عنده لما فيهما من زيادة خلط احد الطرفين على ما صرح
به الشيخ فالتمانع بالذات انما هو بالحقيقة بين الطرفين
وتمانع الاوساط بالعرض لكن بينهما تمانع وتضاد بالذات
بحسب الجليل من النظر فسمي بالتضاد المشهوري على تلو المضاف
المشهوري وكما ان المضاف المشهوري خارج من المقسم
بحسب الحقيقة كذلك التضاد المشهوري وانما يدخل فيه
بحسب ما يترائى في ظاهر الامر فتامل **قوله** فان اراد بالزيادة
غاية الخلاف الخ اي ان اراد بالزيادة ههنا زيادة
احرى اي ان بينهما غاية الخلاف فقد مر ان غاية الخلاف
انما هو بين السلب والايجاب وان اراد ان فيه مع امتناع
السلب والايجاب اجتماع امرين وجوديين متقابلين فذلك
مشترك بين ما عدا السلب والايجاب وقد مر تحقيق

التقابل بين الحركة والسكون

المحال في ذلك **قوله** وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك
لا يخفى بعده لان هذه العبارة بعد ذكر ان مقولية التقابل
على اقسامه بالتشكيك تنادي على ان مراده ان التقابل
بالنسبة الى التضاد اشد منه بالنسبة الى ساير اقسامه
وايضا قبول التشكيك لا اختصاص له باقسام التقابل حتى
يقال ان قبول التضاد له اشد على ان البيان المذكور
وهو ظهور قبول ساير اقسامه التشكيك وعدم ظهوره
فيما عداه لا يدل على اشدية قبوله فلا يتم التقريب الا على
الاشدية في الاظهرية وهو في غاية البعد **قوله** من الحركة
والسكون الى قبول السكون الشدة غير ظ ثم لا يخفى ان
تضادهما على مذهب المتكلمين القائلين بكون السكون امرا
وجوديا واما على مذهب الحكماء القائلين بانه عدم الحركة
عما من شانه فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو
المشهور الذي جرى عليه الشارح وواما على ما حققناه نقلا
عن الشيخ فبينهما التضاد والمعتبر في قاطيغورياس فتذكر **قوله**
وبما ذكرنا يظهر فساد ما قيل الى حاصل كلام هذا القائل
ان اطلاق التناقض على ما يشمل ما بين المفردات ليس المعنى
المشهور بل معنى آخر اعتبره بعضهم كما اشار اليه بقوله
وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه

او رفعه عن شيء وما ذكره الشارح عليه من ان التقابل بالايجاب
والسلب مطلقا سواء كان من المفردات او من القضايا
يسمى بالتناقض ان اراد انه قد يسمى به فذلك لا ينافي كلام
القايل وان اراد به ان تسميته به شايع او ليس للتناقض
الا هذا المعنى الشامل فالقايل لا يسلم كيف ولا يتبادر
الذهن منه عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا والتبادر
من اقوى امارات الحقيقة بل قال الشيخ في طيقوريا س
الشفاء الفرس واللافرس ليس تقابل التقابل الذي للنقيضين
اذ لا صدق هناك ولا كذب وما نقله عن بعض المحققين
لا يصير سندا على سيد المحققين كيف يظهر بما ذكره فساد
كلامه **قوله** لانا قد ذكرنا انهم يسمون الخ فيه ما مر آنفا
قوله وظ انه لا حاجة الخ نعم ولو سلم انه يطلق التناقض
على تقابل السلب والايجاب مطلقا وان تقابل السلب
والايجاب يشمل المفردات لم يحتج الى التفسير الاخير حين
لكن ليس كلام القايل الا في ان ذلك خلاف المشهور
بل هو مبني على اصطلاح غير مشهور وهو تفسيره الاخير **قوله**
مع عدم اشتراط في ذلك يشترط فيه انه يشترط فيه عدم
اعتبار الموضوع القابل له والا لم يكن تقابل عدم
الملكة ولما صرح به آنفا بان تقابل السلب والايجاب

لم

يشعر بالتناقض وايضا الشرائط المعتبرة في تناقض القضايا
راجعة الى وحدة النسبة التي هي مورد الايجاب ومدخول
السلب ومشتمل تلك الوحدة شرط في تناقض المفردات
لا محة فان الممكن بالقوة واللاممكن بالفعل لا يتناقضان
وكذا الاب لزيد واللااب لعمرو والى غير ذلك وايضا
لفظ يتوقف عليه في قوله بشرط يتوقف هو عليه حشو
ويمكن توجيهه بان مراده ان بيان التناقض بين المفردات
لا يحتاج الى اعتبار شرط لان الوحدة فيها لا تشتبه
بخلاف التناقض بين القضايا فان ضبطه يتوقف
على اعتبار شرائط منها تعرف وحدة النسبة التي هي
مورد الايجاب والسلب فيكون مراده من تحقق التناقض
هو تحققه عند العقل وهو راجع الى العلم به وتحقيق
العقل اياه وح فقوله يتوقف عليه تاكيدا لهذا المعنى
وان الغرض هو انه شرط لتحقق العقل ومعرفته ويؤيد
ذلك ما سيذكره في اثناء البحث في نكتة اعتبار الوحدات
فتدبر قوله ومن ههنا يعلم ان رد الوحدات الى اعتبار
الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة
واعتبار وحدتها يغني عن اعتبار الوحدات الثمان
فالوجه الاقتصار على اعتبار وحدتها ثم الاشعار

بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات وانما قلن
ان الوحدات الثمانى لاتغنى عن اعتبار وحدة النسبة لان
القضية الموجبة الخارجية لاينافيها القضية الذهنية
وان اشتملتا على الوحدات الثمانى كقولك زيد عمرو
اى فى الخارج وليس زيدا عمرا اى فى الذهن ولاتغاير بينهما
فى الموضوع ولافى المحمول ولافى باقى الثمانية بل التفاوت
فى نفس النسبة فان الحكم فى احدهما بالاتحاد فى الخارج
وفى الاخرى بسلب الاتحاد فى الذهن وكذا الحمل الذاتى
اذا اعتبر بخصوصه مع الحمل العرضى بخصوصه كقولك
الجزئى جزئى اى هو هو بالحمل الاولى الذاتى والجزئى ليس
بجزئى اى بالحمل العرضى فانهما صادقان والقول باختلاف
المحمول فى مثل هذه الصورة مما لايخفى شاعته وشناعته
الا على البعض القاصرين فمن يحذر دانعه فطانه فزاوله
ابا ريتقلدات الغابرين قوله زعم بعضهم ان المعدوله
الخ يمكن ان يكون مراد المص من تقييد العدم بالملكة
اضافته لما هو سلب له سواء اعتبر معه الاستعداد
اولا فان الملكة قد تطلق على ما يعم الايجاب كما فى الاعدام
يعرف بملكاتها وفايده اعتبار التقييد ان لايكون
بمعنى سلب النسبة فلايكون كلامه مبتنيا على هذا الزعم

الذى

مبحث العلة والمعلول

الذی ذکره ثم لا یخفی دخول ما یکون السلب فیه جزء المحمول
علی ای وجه اخذ فان ثبوت الشیء للشیء یستلزم ثبوته سواء
کان الثابت له منفی وجودیا او عدمیا والتفرقة فی ذلک
بین عدمی و عدمی تحکم محض زعمه المتاخرون وقد سبق منا
الکلام علیه قوله کما فی لا عادل و لا جایر العدل هو التوسط
بین الظلم والانظلام فان ارید بالجور الظلم فالمنظلم
لا عادل و لا جایر لکن لا یصدق علیه انه حالة متوسطة
بین الظلم والعدل الا ان یراد بالتوسط انتفاء الطرفین
وان ارید به ما یعم الطرفین و هو الشایع فی علم الاخلاق
لم یمکن الخلو عن الجور والعدل فی الموضوع القابل قوله
کالسواد والبیاض المندرجین الخ فیه بحث لان مراتب
السواد والبیاض انواع مختلفة عندهم فهما لیسا نوعین
آخرین فالوجه ان لا یعتبر النوع الاخیر بل النوع
المندرج تحت الجنس مطلقا کما هو مقتضی کلام المصنف
فیحمل نفی التضاد فی الجنس علی الجنس الذی لا یکون نوعا قوله
اقول فیه نظر لا الظاهر المطلوب دفع الدخل المذکور
بان جعل الجنس والفصل واحد فتضاد الفصول بعینه تضاد
الانواع لا تغایر الا بالاعتبار لان وجودها فی الموضوع
هو بعینه وجودها فیه فلا تضاد الا و هو مشروط بشرط

المذکور بالحقیقة **قوله** لانا نقول الصورة السیفیة المعینة حاصل
السوال ان نوع صورة السیف علة صوریة لنوع السیف
مع تخلف نوع السیف عنه فی الخشب المصور بتلک الصورة
فلا یصدق علیها التعریف والجواب بان صورة الخشب
لیست صورة السیف المشخصة بل فردا آخر فی نوعها لا ینطبق
علی هذا السوال ولا یدفعه بل فیه اعتراف بوروده
لانه اذا سلم کونها فردا من نوع صورة السیف ونوعها علة
صوریة لنوع السیف مع تخلف نوع السیف فقد سلم فساد
التعریف وانما کان الجواب ملایما لو کان السوال ان الصورة
الشخصیة السیفیة حاصلة فی الخشب مع تخلف ذلک الشخص من السیف
اللهم الا ان یتکلف بان المراد بالصورة السیفیة المعینة الصنف
المعین من ذلک الشکل اعنی ما تحدث فی مادة الحدید فانه اذا حصل
شخص من ذلک الصنف حصل السیف بالفعل ولیس الحاصل
فی الخشب عین تلک الصورة المعینة بالصنف ای فردا منه
بل فردا آخر فی نوعه مغایرا له فی الصنف والعبارة المنقحة
فی الجواب ان نوع الصورة المذکورة انما هو علة صوریة
لما هو اعم من نوع السیف وما یشاکله کالسیف الخشبی فانه
معلوله اعنی ذلک الامر الاعم لا یتخلف عنه واما العلة الصوریة
لنوع السیف فهو اخص من نوع الصورة المذکورة کما تبین

فى توجيه عبارة الشرح واعلم ان هذا الجواب بعد تسليم
ان صورة السيف هو نوع الشكل المخصوص او غيره مما يوجد
فى الخشب اما لو قيد صورتيه ما هو مبدا الآثار المختصة
وذلك لا يوجد فى الخشب اندفع السوال من غير كلفة **قوله**
وليس المراد بالعلة المادية والصورية الخ قوله بل لعمهما
وغيرهما فى الاعراض الغرض من ذلك دفع سوال يرد ههنا
وهو ان ذكر مباحث العلة المادية والصورية ههنا دخيل
لانهما ليسا فى الامور العامة فان قيل قد صرح الشيخ فى قاطيغورياس
الشفا ان المادة والصورة لا توجد ان فى الاعراض
حيث قال للقايل ان يقول ان الخلقة كيف يكون كيفية
واحدة وهو مجموع شكل ولون ومن مذهب انكم تجوزون ان يكون
انواع الجواهر مركبة فى جواهر فقد اضررتم [illegible] انه
لا يجوز ان يكون لانواع الاعراض تركيب وان كان تحديدها
تركيب من الجنس والفصل والخلقة عندكم نوع واحد
فى باب الاعراض منقسم الى شيئين كل واحد منهما تحديد
وجه احدهما الشكل والآخر اللون فنقول فى جواب ذلك
انا لا نمنع ان يكون اعراض مركبة من اعراض وكيف
والعشرة عرض لانه عدد فهو كم وهو مركب من الاحاد
والمربع عرض وانما يمتنع من ان يكون هناك محدود

الاعراض ليس لها مادة [illegible] وصورة

وحدود اربعة بل بغير ذلك ان الجواهر قد يوجد فيها ما بين ما يناسب
طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها اجزاء متغايرة
وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والآخر طبيعة الفصل على ما عرفه
في البرهان والاعراض لا يوجد فيها ذلك وان وجدت
فيها اجزاء فلا يكون جزء منها مدلولا عليه لطبيعة الجنس
كالكيف لهذا المركب وجزء آخر مدلولا عليه لطبيعة الفصل
انتهى ومعلوم ان ما يناسب طبيعة الجنس هو المادة وما يناسب
طبيعة الفصل هو الصورة كما مر في مبحث الماهية فعلى ما ذكره
ههنا هو انه لا يوجد للانواع الحقيقية من الاعراض مادة
وصورة كما في الاجسام وذلك لا ينافي ثبوتهما في الاعراض
في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة وان لم يكن له وحدة
نوعية حقيقية فله جزءان احدهما وهو الحركة يحصل معه المركب
بالقوة والآخر وهو السرعة يحصل معه المركب بالفعل ولا نعني
بالمادة والصورة في هذا الموضع الا هذان المعنيان
واعلم انه قد لا يفرق بين العلة المادية والمادة وبين
العلة الصورية والصورة كما يشعر به عبارة الشارح
حيث قال بعد ذلك والمادة والصورة لا يوجدان
الا للمركب فانه استعمل ههنا المادة والصورة مكان
العلة المادية والصورية وقد تخص المادة والصورة

يشعر بان المراد بكلامه السابق السؤال عن

بالعلة

بالهيولى والصورة فيختصان بالاجسام وقد نبه الشريف
المحقق في بعض حواشيه على ان الاطلاق المادة والصورة
في غير الاجسام على سبيل التشبيه ولا منافاة بينه وبين ما ذكره
ههنا من ان المراد بالعلة المادية والصورية ما يعم الاعراض
لانه قد تمسك هناك باختصاص المادة والصورة بالاجسام
على ان اثبات العلة المادية والصورية للنظر الذي هو من
الاعراض النفسانية على سبيل التشبيه فلا بد ان يكون مراده
اختصاص العلة المادية والصورية لتحصيل التقريب لانا نقول
من شارح الشمسية كون الترتيب في تعريف الفكر اشاره
الى العلة الصورية بان الهيئة العارضة للمعلومات صورة
الفكر فالمحشي نبه على ان اطلاق الصورة على تلك الهيئة صحيحا
وما يستفاد منه من اطلاق المادة على معروضها ضمنا
على سبيل التشبيه ولم يجعل ان اطلاق العلة المادية والصورية
على سبيل التشبيه بل كلامه في خصوص البيان فتأمل فان قيل
عبارته في حاشية شرح المطالع صريح في ان العلة المادية
والصورية لا توجدان في الاعراض حيث قال عند قول
الشارح ان العلل المذكورة في تعريف الفكر ليست عللا
بالحقيقة هذا صحيح في غير الفاعل والغاية قلنا يجوز ان
يكون تصحيحه لان المعلومات ليست اجزاء الفكر لان الفكر

عندهم هو الترتيب وهو ليس مركبا من المعلومات والهيئة لان
العلة المادية والصورية لا توجدان في الاعراض قال
اقول فيه نظر معنى كلام المجيب ان المراد من العلة ما يحتاج اليه
الممكن في وجوده فالاحتياج والامكان وما ليها وهما موضوعه
اولا ومفروغ عنها عند هذا النظر فيتبادر الذهن
من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاشياء فكانه قيل
ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك الاشياء وهذا المعنى مما
يلتفت اليه الذهن من غير كلفة ولم يرد انه لما كان وصفا
للمعلول لم يعتبر في العلة ليورد عليه ما اورد **قوله** فاطلاق
لفظ العلة عليها غير صحيح كل مفهوم كما يصدق على الواحد
من افراده كذلك يصدق على الكثير منها فان الانسان
كما يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر يصدق
على جميعهم وكالواحد يصدق على كل واحد وعلى الجميع الا انه
يصدق على الواحد منهم مع قيد الوحدة وعلى جميعهم مع
قيد الكثرة اي يصدق على الواحد انه انسان واحد و
واحدٌ واحدٌ وعلى الجميع انه اناس وآحاد اي انه انسان
كثير وواحد كثير والمطلق صادق عليهما على السواء اذا
تمهد هذا فنقول معنى العلة ايضا كما يصدق على كل واحد
من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الآحاد علة

اعله

اى علة كثيرة وان لم تكن علة واحدة فلا يلزم منه
الا توقف المعلول على كل واحد فى تلك الآحاد وتوقف
واحد على جميعها بتوقفات كثيرة متعددة وعلى هذا
يكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد العلة
لا فردا واحدا منهما واللازم منه كون الشئ عين الكثير
فى آحاد علله ولا محذور فيه بل هو واقع فى جميع المركبات
انما المحذور كونه عين ما هو فرد واحد فى علته او الكثير الذى
لا يكون جميع اجزائه واما ما بين من انه لا بد فى التقسيم
فى اعتبار الوحدة المخرجة لجميع الاقسام غير على الاطلاق
خصوصا فى مثل تقسيم المهيته الى الواحد والكثير فان
مجموع القسمين ههنا داخل فى القسم الاخير قوله بل هو خلاف
الواقع هذه اشبه مصادرة لان من يمنع كون ارتفاع
المانع جزاء فى العلة التامة لا يقول بهذا التقسيم ويمنع دعوى
البداهة فى ثبوت القسمين الاخيرين فلا بد له فى بيان ثم
اقول يمكن ان يتم الوصول الى المقصود مثلا انما توجد
عند انقضاء الحركة فلا بد ان يتم علته التامة فى آن انقضائها
فان كان الجزء الذى يتم به العلة التامة نفس الانقضاء
فقد حصل المط وان كان امرا وجوديا حادثا فننقل الكلام
اليه هل الجزء الذى يتم به علته التامة نفس انقضاء الحركة

اعتبار الوحدة فى التقسيم غير لازم

لزوم اشتمال العلة التامة على العدم

او امر آخر وجودي ليلزم اما الانتهاء الى الانقضاء او ترتب
حوادث موجودة معا لان المفروض ان ما هو جزء العلة التامة
موجود فلو تعاقبت لم تكن العلة التامة بجميع اجزائه موجودة
حال وجود المعلول فتامل ثم اقول لا يخفى ان القسم الاخير
لا ينحصر في المعد كما يشعر به قوله كالمعد وان انحصر
القسم الثاني في المانع لجواز ان يتوقف المعلول على عدمه السابق
ووجوده الطارئ كانهضام الطعام المتوقف على عدم شرب
الماء اولا وشربه آخرا الى غير ذلك من الامثلة **قوله** بانها
بالحقيقة من تتمة العلة المادية الخ هذا لا يلائم في الموضوع
كما لا يخفى بل في المعاون والداعي والآلة ايضا والسيد قدس سره
انما ذكر ذلك فيما سوى الموضوع وقال في الموضوع انه
مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة فلذلك جعل
في عدادها ولم يفرد له قسم الاولى ترك التفصيل والاقتصار
على انها اما في تتمة الفاعل او القابل **قوله** اقول لكن بقي
في القائل ان يقول انما يلزم ذلك لو كان احتياج المعلول
الى الغاية بمجرد تتميم العلة الفاعلية وليس كذلك فان للغاية
حيثيتين احديهما كونها متممة لفاعلية الفاعل ومن هذا
الاعتبار علة بعيدة للمعلول والثانية كونها مما لا حاجة المعلول
وبهذا الاعتبار علة قريبة وعدها قسما رابعا باعتبار

الحكمة

الحيثية الاخيرة وفيه نظر لانا لا نعقل من كون المعلول لاجل
الغاية الا ان الفاعل انما اقدم على الفعل لاجله سوآء
كان ذلك الشيء من الامور الكائنة المترتبة على الفعل او امرا آخرا
على نحو الكون والترتب على ما صرح به الشيخ وغيره من ان ذات
الواجب تعالى غاية لمعلوله قال فاذن الذي بالذات للعلة
الغائية بما هي علة غائية ان يكون علة لسائر العلل والعرض
لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون ان يكون
معلولا بل نقول قد صرح الشيخ في طبيعيات الشفا بان الفاعل
والغاية ليسا من العلل القريبة بالنسبة الى المركب حيث قال
ثم الفاعل والغاية كانهما مبدآن غير قريبين من المركب
من المركب المعلول فان الفاعل اما ان يكون مهيّا للمادة فيكون
سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا
للمعلول او يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة
القريبة والغاية سبب للفاعل في انه فاعل وسبب للصورة
والمادة بتوسط تحريكها للفاعل والمبادي القريبة
في الشيء هو الهيولى والصورة انتهى ومن عادة الشيخ ان الصدر
مختار انه بلفظه كان وشبهه وما يشبههما كما يشهد به التتبع
وقد صرح بذلك بعض اعاظم المحققين ولا يخفى ان ما ذكره
في الفاعل مخصوص بالمركب وان ما ذكره في الغاية فعام ثم لا يخفى

العلامة في شرح كليات القانون منه

الشيخ الصدر تقيد بكلام الشيخ

ان هذا الجواب ساقط عن اصله لان المص سيقسم العلل الى القريبة والبعيدة قوله اما ان يكون وجوده موقوفا عليه هذا الشمول مبادى المعدات التى لا تجب اجتماعها مع المعلول ولا انتفاؤها معه اذ يصدق عليها ان المعلول يتوقف على وجودها فقط فان قلت انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط وانتفاؤها لا يوجب انتفائه فلا يكون شرطا قلت تسميتها باعتبار وجودها وقت المعدات شرائط للمعلول وانتفاء وجودها فى ذلك الوقت يوجب انتفائه ضرورة فتامل قوله او كلاهما وموانع المعلول اتول الحصر ممنوع كما مر قوله ولا حاجة الى ذلك اى هذا التخصيص تحكم بل الظاهر العموم ثم لا حاجة الى ذلك فى هذا الغرض اعنى نفى انقسام الجزء الى الجنس والفصل لما مر غير مرة انهما ليسا بجزء من حقيقة قوله والا فلنفرض وجوده معه فى زمان فيه بحث قد سبق ذكره فتذكر قوله اى لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول جعل الشارح قوله ولا يجب مقارنته العدم عطفا على قوله يجب وجود المعلول لينتج عليه القيد وموقوله وعند وجود لجميع جهات التاثير الخ فيصير المعنى عند وجود جميع جهات التاثير لا يجب مقارنته العدم ومحصله ما ذكر من ان العلة المستقلة لا يجب مقارنتها لعدم المعلول ويمكن ان يجعل عطفا

على مجموع المقيد والقيد فلا ينتج عليه قوله وعنده وجود جميع
جهات التاثير يجب المع فلا ينتج القيد او على قوله
والفاعل مبدا التاثير وعلى الوجهين يكون حكم الفاعل
لا حكم الفاعل المستقل فلا يرد ما اورده بقوله وانت
خبير **قوله** اذ لا سبيل الى امتناعه اذ لو امتنع بعد تمامها
لكان بعض الزمان فيوجد لم يكن ما فرضناه علة تامة
علة تامة لتوقف المع على امر آخر كانقضاء الزمان او
ما يقارنه **قوله** بل نقول وجود مقارنا لوجود فاعله ممكن اي
بالامكان العام المقيد بطرف الوجود فان وجود المع
حال وجود الفاعل بجميع جهات التاثير واجب كما سبق
لا يقال من يقول بوجوب تقدم العلة بالزمان لا يتم
الامكان وجود المع وقت وجود العلة بل يقول بامتناعه
كامتناع وجود المع في مرتبة العلة لانا نقول اذا امتنع
وجود وقت وجودها وقد يوجد بعدها بزمان كان وجوده
متوقفا على امر آخر فلم يكن المفروض تمام العلة كما مر
قوله غير معقول لاستلزامه ان لا يكون المفروض تمام
العلة **قوله** قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام
لك ان تقول مفهوم عبارة المص عدم وجوب
بقاء المعلول الى استمرار وجود علته المعدة ولا يلزم منه

عدم وجوب انعدام المعد حال وجود المع لجواز ان لا يوجد
المع الا حال انعدام المعد لكن يكون بقاؤه بعده ممكنا
غير واجب بل قد يكون بقاؤه ممتنعا كالمعلولات
الآنية وبهذا ظهر انه لو قال وان وجب بقاء المع بعده
لم يكن صحيحا قوله بل انما يستفيد الخ فيه بحث لان قولنا
يجوز بقاء المعلول بعد المعد ان اريد به انه يجوز تاخر
بقاء المعلول عن المعد كما يجوز عدم تاخره عنه فيستفاد
منه جواز انعدام المعد حال وجود المع لانه اذا جاز
عدم التاخر فذلك اما بالتقدم او بالمقارنة والاول
معلوم البطلان فيتعين الثاني ولا يخفى انه لا يستفاد هذا
المعنى من قولنا يجب بقاء المع بعد المعد اذ معناه على
قياس ما مر يجب تاخر بقاء المع عن المعد وذلك لا يستلزم
جواز اللاتاخر المستلزم لجواز المقارنة وان اريد به
ان بعد انعدام المعد يجوز بقاء المعلول ولا بقاؤه
فلا يستفاد هذا المعنى منه ولا من قولنا يجب بقاء المع
بعد المعد على هذا المنوال لان جواز بقاء المعلول
ولا بقاؤه بعد المعد ووجوب بقاء المع بعده لا يستلزم
جواز انعدام المعد حال وجوده لاحتمال ان يبقى
المع بعد المعد جوازا او وجوبا مع وجوب انعدام

المعـ

المعد حال وجوده وان صاحب القيل انما استفاد جواز
انعدام المعد حال وجود المعم من جواز بقاء المعم بعد المعد
بحمله على المعنى الاول ولا يستفاد ذلك في وجوبه
كما اتضح فيما ذكره مع انه ذهول عن مقصوده لا يصح
في نفسه ويمكن ان يتكلف في وجه صحته في نفسه بعد حمله
على المعنى الثاني بان غرضه ان استفادته من الوجوب
كاستفادته من الجواز فلو استفيد من هذا لاستفيد
من ذلك **قوله** نعم لو قيل يجب وجود المعم بعد المعد الخ
فيه بحث اما اولا فلان وجوب وجود المعم بعد المعد
لا يستلزم وجوب بقائه بعده كما مر والمص لم يقيد
وان جاز في المعد وجود المعم بعده حتى يرد عليه
ان حق العبارة وان وجب بل قال وان جاز بقاء
المعم بعد المعد وذلك لا ينافي وجوب وجوده
بعده واما ثانيا فبعد التنزل عن هذا وجوب المعم
انما هو بعد المعد القريب لا بعد المعد مطلقا والمص
لم يقيد المعد بالقريب فلو قال وان وجب
لم يصح لان في دفع الاخير ان معنى قوله وان جاز
في المعد وان جاز بقاء المعم بعد المعد فاذا اخذ
المعد مطلقا يكون انتفائه بانتفاء جميع افراده

فيصير مآل المنع انه يجوز وجود المعد بعد انتفاء جميع
المعدات والحال انه يجب وجوده لانا نقول
كما يمكن حمله على هذا المنع يمكن حمله على منع لا غائلة فيه وهو
انه يجوز في المعد في الجملة وجود المعد بعد انتفائه فلا يتوجه
الايراد لا تقول ان المتبادر هو الاول لانه ممنوع هذا
وقد عرفت مقصود القائل وتفصيل المقام **قوله**
زعم بعضهم الخ المعد البعيد بالنسبة الى القريب كالقريب
بالنسبة الى المعد ضرورة كون المعد البعيد معدا للمعد القريب
فالقول بوجوب انعدام البعيد لتحصيل القريب وجواز
اجتماع القريب مع المعد تحكم بحت **قوله** لان الاستعداد
هو القوة المنافية للفعل انت خبير بانه لا يتصور النزاع
بعد تفسير الاستعداد بهذا المعنى من العقلاء في عدم
اجتماعه مع المعد ولا في عدم اجتماع ما يستلزمه وكذا
اذا فسر القرب بالمادة في قبول المعد اذ القرب
ينعدم بالوصول ضرورة وان فسر باستحقاق المادة
تلك الصورة فلا يتصور النزاع في اجتماعه فتدبر
قوله اذ المط ان يثبت جواز بقاء المعد بعد انتفاء
علته الخ الظ ان غرض المص في هذا المقام عدم جواز بقاء
المعد بعد انتفاء علته الموجدة والمبقية معا كما هو

ابن

مذهب القائلين بان احتياج الممكن الى العلة انما هو لحدوثه
فاذا وجد بايجاد العلة لم يبق الاحتياج الى العلة اصلا
الا يرى ان الدليل المذكور ههنا انما يدل على ذلك ولا
ان بقاء المعلوم بعد زوال العلة المعينة بعلة اخرى مستقلة
او مبقية لا ينافي هذا الغرض وانما الكلام السيد قدس سره
ههنا في تحقق توارد العلل المستقلة اذا فرض الكلام في
ذلك وقد انتهى نظره في جواز تعاقب العلل اذا
كانت الثانية مبقية وامتناعه في المستقلة ونفي الاستقلال
بهم وان لم يفهم الشارح **قوله** لكنه لو قال بدل قوله
لو انعدم الخ لك ان تقول ان المص نفي جواز بقاء
المعلوم بعد العلة فاذا انعدم بانعدام الاولى ثم وجد
بايجاد الثانية صدق بقاء المعلوم بعد العلة فلم يثبت
المدعى فليتامل **قوله** واما ان يتوقف على احديهما
بخصوصها الخ المستدل انما ابطل هذا الشق بما ذكره
من استلزامه اعادة المعدوم او كون ما فرض علة
مستقلة علة غير مستقلة وظ ان هذا المحذور لا يلزم
في هذه الصورة فلا يتم النقض بل لا يتم دليله في نفسه
ايضا اذ له ان يمنع ان توقفه على احديهما بخصوصها
يستلزم امتناع وجوده بدونها وذلك لانه لو اعتبر

في التوقف ان لا يمكن وجود الموقوف الا بسبب الموقوف عليه
لم يكن قولهم لا يجوز وجود المعلول بعد علته بعلة اخرى في المباحث
بل كان هذرا اذ محصله ان لا يمكن وجود المعلول بدونه لا يمكن
وجود المعلول بدونه بل لا معنى للتوقف الا الامر المقتضي للتاخر
الذي هو مدلول الفاء التعقيبية اعني الاستتباع وامتناع
تبعة شيء لاحد شيئين معينين على سبيل التعاقب او التبادل
غير بين بل يحتاج الى الدليل وقد انتهى نظر المستدل الى
بطلان الاول بما ذكره في الدليل واما الثاني فلم يقم
عنده دليل عليه فاندفع عنه هذا الايراد نعم
يبقى بعض المناقشات في دليله **قوله** والحل منع المقدمة القائلة
الحكم البين انه اذا كان المعلول موقوفا على القدر المشترك
لا يكون التعدد في العلة لان القدر المشترك في الحالين
واحد وكل من الفردين ليس شرطا بل مشتملا على الشرط
وذلك ظ ثم ان هذا البحث في امهات المطالب فلا بد
علينا ان نفصل فيه الكلام فنقول اما امتناع بقاء
المعلول بعد انتفاء علته مطلقا فقد تبين بما ذكرنا من بقاء
الاحتياج لبقاء علته التي هي الامكان وقد فصلناه فيما
سلف واما انه هل يجوز ان يبقى بتوارد العلل المتعاقبة
وهل يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان كل واحد

قف تبادل العلل وتعاقبها

بيان امتناع بقاء المعلول مع انعدام العلة وامتناع توارد العلل

منها

منهما بحيث لو وجد ابتدا او وجد ذلك المعنى الشخصي فالذي
يحصل من كلام الشيخ واضرابه في المقدما انه لايجوز
ذلك في العلة الفاعلية وان جاز في الشرايط والآلات
فانه في الهيات الشفاء بعد ما حقق ان الصورة من حيث
هي صورة شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة
قال القايل ان يقول ان مجموع تلك العلة والصورة ليست
واحدا بالعدد بل واحدا بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام
لايكون علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها
واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد
بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة
للواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ
بواحد بالعدد هو المقارن له فيكون ذلك الشيء يوجب
المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنها ايها
كانت انتهى ولعل الفرق ان العقل يقتضي من ان يكون
الفاعل مصدرًا الامر يكون تحصله اقوى من تحصله حتى
يكون الصادر ارجح في التعين من المصدر ولكن لا يقتضي
من ان يكون امر واحد مصدرا الامر واحد بالشرايط
والآلات المتعاقبة فان العمدة في الايجاد هو الفاعل
وباقي العلل متممات لعليته وهذا الكلام حكمي مقنع

لطالب الكمال وان كان لا يفيد في تبكيت اهل الجدال ثم
لا يخفى ان ذلك ينفي جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية
الموجدة بعلة مبقية وان جاز بقائه بعد زوال شرائط
تاثير الموجدة بشرائط اخرى كما في بقاء صورة البيت
بعد زوال شرائط الايجاد وشرائط البقاء مع بقاء
ذات الفاعل الموجدة وكذا ينفي جواز تعدد العلل
المستقلة للامر الشخصي سواء امكن اجتماعها او لا اقوال
وما ذهب اليه المتاخرون في جواز الثاني في اصل الحار
والتدوير بالنسبة الى حركة الشمس فلا يخفى وهنه لان المعلول
بحسب الاصلين ليس واحدا شخصيا وهو ظ قوله فان
تصوران لا يكون فيه تعدد الى الايراد ان الحكماء
معترفون بان المبدا الاول مختار مع انه لا يصدر
عنه عندهم اولا الا الواحد لعدم تعدد الجهات فيه
وكون الاختيار عندهم ليس بمعنى صحة الفعل والترك
بل بمعنى كونه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
وان استحال وقوع احد المقدمتين غير موثر في المقصود
وهو جواز صدور الكثير عنه وعدم جوازه كما لا يخفى
قوله وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري
انت خبير بانه لا فرق بين الجزو والاعتباري

معنى الاراده عند المتكلمين والحكماء

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

في ان الاتصاف بها بحسب نفس الامر يستدعي علة
فالاولى ان تلك المصدرية امر اعتباري فلا يلزم التسلسل
لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله** بخلاف ما اذا تعدد
المعلول اقول للخصم ان يقول المتغايرتان انما هي المصدريتان
الاضافيتان واما المعنى الذي ذكرتم انه هو المصدر
بالحقيقة وهو الامر الحقيقي فلا نم تغايره بل هو اول المسئلة
اذ ليس الكلام الا في ان مصدر الامرين يجوز ان يكون
واحدا فقولكم لو تعدد المعلول الصادر في مصدر
واحد لتحقق مصدريتان متغايرتان بعد تفسير المصدرية
بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر يكون في معنى قولنا لو تعدد
المعلول الصادر عن مصدر واحد لتحقق مصدران
متغايران وهو ممنوع بل هو مصادرة ثم انكم قلتم
ان علمه تعالى وقدرته وارادته مع اختلاف مفهوماتها
عين ذاته ولم تريدوا به كون المفهوم في كل منهما
عين حقيقته بل اردتم ان ذاته تعالى باعتبار انه
امر مجرد عن المادة ولواحقها علم وباعتبار انه مبدأ
الممكنات قدرة وباعتبار انه كاف في التخصيص ارادة
في غير ان يستلزم تركيبا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون
المصدريتان عين ذاته بهذا المعنى فلا يلزم محذور

والتحقيق ما سيجي **قوله** واعترض بانه الى اخر ما سياتي الكلام تقرير
انه منع للمقدمة القائلة بانه لابد ان يكون للعلة خصوصية
مع المعلول لايكون لها تلك الخصوصية مع غيره وحاصله
انه يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بينه وبين سائر
المعلولات وان اختصت به بالنسبة الى ما هو ليس بمعلول
وفيه انه على هذا التقدير ايضا يتم المقصود بانضمام باقي
الدليل اذ نقول تلك الخصوصية المشتركة هي المصدر
بالحقيقة فيكون موجودا فهذا المنع لا يضر في هذا المطلب
بل انما يضر في اثبات التعدد وليس الكلام فيه ههنا
وان جعل متوجها الى قوله بخلاف ما اذا تعدد المعلول
فانه يتحقق مصدريتان متغايرتان اذ حاصله منع مغايرة
المصدريتين وُرُود عليه بعد ابائه قوله وان سلم الى
عنه ان المذكور في جواب النقض في قوة المنع اذ الناقض
مدع فايراد المنع في مقابلة المذكور في جوابه غير موجه
قوله فمدفوع بان الواحد الى اخر اقول اتصاف
الواجب تعالى بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو
بعد صدور الكثرة عنه تعالى ضرورة توقف الاضافة
على المضاف اليه والكلام في الصادر الاول وليس في
تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات

يتكثر باعتبار السلوب ومع بحسب المسلوب

فان قلت سلب الشی لا یتوقف علی ثبوته والواجب تعالی فی ای
مرتبه فرض یتصف بسلب جمیع ما عداه عنه قلت السلب یعتبر
علی وجهین الاول علی وجه السلب المحض وح لا یکون شیئا
منضما الی العله یتعدد العله لاجله بل مصداقه ان یوجد
ذات العله وینتفی غیرها وح لا یعقل تعدد العله والثانی
ان یعتبر له نحو تحقق لینضم الی العله وله بهذا الاعتبار نحو
من الوجود ولا یحصل الا بعد صدور الکثره فلا یتعدد
الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل ومن هیهنا
تبین انه لا توقف للمطلوب علی وجود الخصوصیه وتحریره ان العله
یجب ان یتعین بالنظر الیها وجود المعلول ولا یتحقق ذلک اذا کان
نسبتها الیه والی غیره علی السواء بل یلزم ان یکون طرف
اختصاص ومن البین ان الشی الواحد من حیث انه واحد
لا یکون مختصا بشی وبغیره فان الاختصاص باحدهما
ینافی الاختصاص بالآخر بدیهته وبهذا یندفع الاعتراض
بانه یجوز ان یکون لذات واحده من جمیع الجهات
خصوصیته مع امور متعدده لا یکون لها تلک الخصوصیت
مع غیره فیصدر عنها تلک الامور باسرها فان
تلک الخصوصیه لما کانت مشترکه بین المجموع وبین کل واحد
واحد من الآحاد فلیست من وحدها منشا لتعین صدور

المجموع ولا منشاء لتعين صدور كل واحد فانها ليست خصوصية
مطلقة بل خصوصية بالقياس الى ما عدا اجزائه فقط فتلك
الخصوصية لا يكفي في صدور شيء من تلك الاجزاء لان ثبتت
العلة بحسب هذه الخصوصية الى كل جزء ولا غيره من تلك
الاجزاء سواء فلا يتعين شيء من تلك الخصوصيات هذا
تقرير البرهان على وجه يندفع عنه كثير من الشبه وللقائل
ان يقول لا نم ان العلة يجب ان يكون لها مع كل واحد واحد
من معلولاته خصوصية ليست لها مع غيره مطلقا وما ذكرتم
من ان العلة يجب ان يتعين بالنظر اليها وجود المعلول ان اردتم
انه يجب ان يترجح بالنظر اليها وجوده على عدمه فمسلم لكن ذلك
يقتضي ان يكون لها بالنسبة الى وجوده خصوصية لا يكون
لها بالقياس الى عدمه لا ان يكون لها بالقياس الى المعلول
خصوصية لا يكون لها بالقياس الى غير ذلك المعلول مطلقا
فيجوز ان يكون لها مع جميع المعلولات خصوصية يترجح
بها وجود كل منها على عدمه وان زعمتم انه يجب ان يترجح بالنظر
اليها وجوده على وجود غيره مطلقا فمم بل هو اول المسئلة والجواب
ان الحكم المذكور ضروري فان العقل يحكم بانه لا بد ان يكون
بين المعلول والعلة خصوصية لا يكون لها تلك الخصوصية
لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره والا لكان

صدوره مع غيره عنها ترجيحا بلا مرجح وفيه نظر اذ دعوى
البداهة في محل المنع والترجيح بلا مرجح انما يلزم لو صدر
عنها ما ليس لها معه خصوصية او صدر عنها بعض ما له
تلك الخصوصية مع بعض اما لو صدر عنها جميع ما له معها
تلك الخصوصية كما فرضناه فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك
لان آحاد ما له تلك الخصوصية ترجحت على ما ليس له تلك
الخصوصية بسبب الخصوصية المشتركة واشتركت في صدورها
عنها فلا ترجيح لاحدها على الآخر وقد تلخص من هذا
البحث ان مدار هذا التقرير على انه يجب ان يكون للعلة
خصوصية مع كل معلول بحيث لا يشارك فيها غيره مطلقا
سواء كانت تلك الخصوصية موجبة اولا اقول لا يخفى
على الفطن المنصف انه اذا اشترك الخصوصية من
الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية
كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية
لو اقتضت شيئا لا اقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور
المتعددة المتميزة فعليك بالتأمل الصادق وسيجيء تحقيق
المقام بوجه آخر قوله والجواب ان نقيض صدور ا
لا صدور ا اقول صدور لا ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا
فما التقي بصدور لا ا فقد التقي بلا صدور ا فاذا

حاشية صدور وصدور

كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا في حيثية بصدور ا

وفي حيثية اخرى بلا صدوره في غير مناقض واما اذا لم يكن

له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بها باللزوم لتناقض ا

وبعضد له ان اتصاف الشي بامر مولا اتصافه باخر

فهو في حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره

فلا يجوز اجتماعهما في حيثية واحدة قال الكاتب بعد

ما ذكر المنع الذي ذكره الشارح وان سلم فلا تناقض

بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا لانهما مطلقتان

وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة اقول

المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان

فاذا اتحد الزمان فيهما لم يكن اجتماعهما في الصدق

ثم لا يخفى انه جعل ههنا الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى

لاعتبار الزمان ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم

فيه بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها وح يقول

انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف

الحيثية اما اذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك

ظ وعند هذا تظهر تشنيع الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار

استدل في التحصيل على هذا المطلب بانه قد تقرر انه ما لم يجب

صدور الشي عن موجده لا يصدر عنه فان صدر عن ا من حيث

بل

يجب صدور ب عنه لم يكن واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر
عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب
صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور
ب عنه واجبا وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم
من المفروض هو صدور ج من حيث يجب صدور ب ان لا
يكون ب واجبا بل ان يكون ب واجبا من حيث وجب
ج بعينه و هل الكلام الا في نفيه و يندفع بمثل ما ذكرنا
سابقا فتدبر قوله ويكون هذه كلها ثالثة المراتب الى آخره اقول لك
ان تقول اذا اعتبر كون المصدر مركبا كما في الصوره
الاخيرة يحصل في ثالثة المراتب اكثر مما ذكره اذ يجوز حينئذ
ان يصدر عن ا و ج شئ و عن ب و ج شئ آخر و عن ا و د شئ و عن ب و د
آخر و عن ا و ب و ج شئ آخر و عن ب و ج و د شئ آخر فهذه سبعة
امور اخر في المرتبة الثالثة لم يعتبرها مع انه اعتبر الصدور
عن مجموع ج و د في الصورة الاخيرة ثم اذا اعتبر الصدور
عن ج بتوسط د و عن د بتوسط ج يحصل امران آخران
هما ايضا في ثالثة المراتب هذا اذا لم يعتبر الصدور
عن مجموع ا و ب حتى يكون في المرتبة الثالثة شيئان كما ذكره
واما اذا اعتبر ذلك كان الصادر في المرتبة الثانية
ثلثة اشياء و حينئذ سيزيد عدد الصادر فيه في المرتبة

الثالث على ما ذكرناه وما ذكره ولا يخفى التفصيل على الذكي
الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين اقول فيه بحث
لانه ان اراد بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده الا بها
بخصوصها اياه فلا نم ان العلة يجب ان يكون كذلك
لجواز ان يكون المعلول محتاجا الى علة ما ويوجده العلة المعينة
من غير ان يحتاج اليها بخصوصها كما ان زيدا يحتاج الى من
يعطيه دينارا فيعطيه عمرو من غير ان يكون محتاجا الى عمرو
بخصوصه وان اراد بالاحتياج مجرد الاستناد المصحح
للفاء فهو لا ينافي الاستغناء عنه بغيره والجواب عنه
ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه بالضرورة
اذ لو امكن كون احد الامرين او الامور كافيا في تحققه كان
العلة بالحقيقة هو القدر المشترك الى كل واحد بعينه فلا تعدد
في العلة بالحقيقة وح يظهر جواز اختيار كل شقي الترديد
المورد في السؤال فتامل   الثاني انه لو توقف على كل
واحد منهما لم يكن شيء منهما علة اقول فيه بحث لانه لا يلزم
من توقفه على كل واحد منهما توقفه على المجموع حتى يلزم ان
لا يكون شيء منهما علة مستقلة الا يرى ان الشارح قرر ان
كلا من اجزاء العلة التامة موقوف عليه وليس الجميع كذلك
وان اراد بتوقفه على كل منهما توقفه على المجموع ورد عليه

بعد ابدار اللفظ عنه انا نختار قسما رابعا وهو ان يتوقف
على الكل الافراد بل هذا يعني تعدد العلة المستقلة
التي هو محل النزاع والجواب انه اذا توقف المعلول
على كل منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول
وبذلك يحصل المط وهو انه لا يكون شئ منهما علة مستقلة
سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه او لا لانه لا
يجوز ان يكون الموقوف عليه احدهما لا بعينه لانا
نقول فلا تعدد في العلة المستقلة كما مر فان قيل قد قرر
الشارح فيما سبق خلاف ذلك حيث منع المقدمة
القائلة اذا لم يكن خصوص شئ منهما شرطا فلا تعدد في
العلة وجعله الحل عما يتوجه على تعاقب العلل على معلول
واحد قلنا هذا مبني على ما سيقرره من انه اذا الحق
احدى العلل تعين احتياج المعلول اليه بخصوصه فالحاصل
انه راى الشارح ان العلة يجب ان يكون موقوفا عليه
بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون منشأ التوقف على خصوصها
ذات المعلول بل يجوز ان يكون منشأه العلة كما سيجيء قوله
وهذا بخلاف الواحد بالنوع اقول الاولى ان يقول كما في
الشرح القديم فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين
المختلفتين بالنوع عليه لان هذا هو منع العكس في الوحدة

العلة الواحدة بالنوع لا يصدر عنها الا واحد بالنوع

النوعية امتنع ان يكون المع واحدا بالنوع والعلة كثيرا
بالنوع واعلم ان الشارح لم يتعرض لبيان الاصل وهو
ان العلة الواحدة بالنوع لا يصدر عنها الا واحد بالنوع
وقيل في بيانه لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف
لما مر من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وانت
خبير بانه لا يتم هذا المط بهذا القدر كيف وما مر انما هو
في الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه اصلا والواحد بالنوع
اعم من ذلك والتحقيق ان الواحد بالنوع اذا اقتضى من حيث
الطبيعة النوعية وحدها من غير مداخلة الاعتبارات المختلفة
بالحقائق شيا فلا يقتضي امورا مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف
في العلة واما من حيث اشتماله على الجنس والفصل وجواز
اقتضائه باعتبار كل منهما امرا مخالفا بالنوع لما يقتضيه
باعتبار آخر فخارج عما نحن فيه او نقول لا يكون العلة واحد
بالنوع بل يكون علة كل منهما مخالفا بالماهية للعلة الاخرى
ضرورة اختلاف طبيعة الجنس والفصل وعدم دخول
احدهما في الاخرى لا يقال اذا اقتضى الجنس بشرط الفصل اشيا
والفصل بشرط الجنس امرا مخالفا له بالنوع تعدد المع
بالنوع مع عدم اختلاف العلة بالنوع اذ مجموع
الجنس والفصل وهو نوع واحد علة لكل منهما لانا

نور

نقول علة الاول الجنس والفصل شرط له وعلة الثاني
بالعكس فالعلة الفاعلية فيهما مختلفة بالنوع وكذا حدث
اقتضاء النوع باعتبار المشخصات المختلفة للانواع المختلفة
لان تلك المشخصات ان اختلفت بالنوع فقط وان اتفقت
فيه فلابد في الامتياز لها مشخصات مختلفة بالحقيقة اذ لو لم
يكن في احدهما مسلوبة عن الآخر لم يتحقق الامتياز قطعا فلابد
ان ينتهي الى امور متخالفة بالحقيقة في كلا الطرفين او الى امر
متحقق في احد الطرفين مسلوب عن الآخر وعلى الوجهين
لا يكون العلة في كليهما امرا واحدا بالنوع من حيث
وحدتها النوعية من غير مداخلة ما يوجب اختلاف الحقيقة
لا يق ربما كان الامر المنضم امرا متشخصا بذاته لا يكون له
ماهية نوعية لانا نقول على هذا التقدير ايض يكون خارجا
عما نحن فيه لان الطبيعة النوعية مع ذلك الامر يكون مخالفا
بالحقيقة لتلك الطبيعة النوعية بدونه او مع امر آخر
وان لم يندرج الطبيعة النوعية مع ذلك الامر تحت
نوع بقي منها ان تق كما لا يجوز ان يصدر عن الواحد
بالنوع من حيث الطبيعة النوعية وحدها امور مختلفة بالنوع
فكذا لا يجوز استناد الواحد بالنوع من تلك الحيثية
الى امور مختلفة بالنوع والا لزم توارد العلتين المستقلتين

عن المعلول واحد فلا فرق بين الاصل والعكس في الوحدة النوعية

ايضا ودفعه انه لا يمتنع اجتماع المتقابلين من الطبايع النوعية

فلا محذور في اجتماع الاحتياج والاستغناء فيها فتامل

واعلم انه ذكر الشيخ في الهيات الشفاء في فصل ترتب وجود

العقول والنفوس انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول

عن المعلول الاول كثيرة متفقة بالنوع وذلك لان المعاني

المتكثرة التي فيه وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت

مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه

الاول في النوع فلم يلزم كل واحد منهما ما يلزم الآخر

بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقايق فبماذا تخالفت

وتكثرت ولا انقسام مادة هناك انتهى وفيه تصريح بان

الواحد بالنوع لا يستند الا على مختلفة بالنوع وهو

خلاف ما ذكره المصنف من انتفاء العكس في الوحدة النوعية

اقول ان المعلول الخ واقول هذا وان كفى في دفع الزام

المجيب كما ذكرنا سابقا لكن لا يتم في اثبات المدعى اذ للمجيب

ان يقول ان اردتم بالاحتياج مجرد الاستناد المصحح

للتعلق فلا يلزم من الاحتياج بهذا المعنى الى احدهما بعينه ان

لا يمكن وجوده بدونه لينافي استغنائه عنه وان اردتم بالاحتياج

ما يعتبر فيه عدم امكان وجوده بدون المحتاج اليه فلا نسلم ان العلة

لعين

تعين احتياج المعلول لنفسها وقت وجودها بل المعلولات
على ما هو مقتضى ذاته في الاحتياج الى علة ما والفاعل يوجده
في غيره ان يجعله محتاجا الى خصوصية ذاتها كما مر في مقال
الفقير والتحقيق كما مر ان المعلول لا يستند الا الى ما لا يمكن وجوده
بدونه لكن تعين خصوصية العلة ليس ناشيا في امكان المعلول
مع خصوصيته اذ كل امر لا يقبل التاثير الا من علة مخصوصة
تناسبه مناسبة مخصوصة حتى لو فرض اشتراك عدة امور
في تلك المناسبة كانت العلة بالحقيقة احد تلك العدة لا خصوصية
كل منها وح يظهر انه لا يجوز تعدد العلة المستقلة اصلا وكانا
قد فصلنا بعض الكلام في ذلك سابقا ثم انه تبين انه لو قيد
في اثبات المدعى لو تعدد العلة المستقلة لزم تحصيل الحاصل
لكفى في اثبات المط ولم يتوجه تلك المناقشات وذلك
لانه لا معنى لتحصيل الحاصل الا تحصيل شيء لو لم يتعلق به
ذلك التحصيل لكان حاصلا بدون ان يحصل امر لا يكون
حاصلا وقت ذلك التحصيل والقيد الاخير لاخراج تعدد
العلل على سبيل التعاقب والتبادل وذلك لازم على هذا
التقدير ولعلهم لم يلتفتوا اليه لان بطلان تحصيل الحاصل
في مرتبة توارد العلتين المستقلتين لا يكون منهما فرق فلا يتمشى
الاستدلال به عليه على تقدير كونه نظريا ولا يحسن التنبيه

معنى تحصيل الحاصل

[illegible]

علیه علی تقدیر کونه بدیهیا فتامل **قوله** واما انهام المعقولات
الثانیه ففیه بحث لان تقریره علی ما علم من کلام الشارح فی
نظایرها ان المعقولات الثانیه ما یعرض الموجود الذهنی
فما لا یکون وصفا للموجود الذهنی لا یکون منها والوجود ونظایره
کالعلیة والمعلولیة لیست اوصافا للموجود الذهنی فان الموجود
فی الخارج لیس هو المهیة الموجودة فی الذهن بل المهیة من حیث
هی وکذا الموصوف بعلیة الموجود الخارجی مثلا لیس هو المهیة
الموجودة فی الذهن بل المهیة الموجودة فی الخارج ان اخذ فی العلیة
اقتضاء وجود المعلول بالفعل وان اخذ مع کونه بحیث
لو وجد لاستتبع المع فالموصوف بها هو المهیة من حیث هی
فلذلک حکم الشارح بانه لیس الوجود من المعقولات الثانیه
وکانه حسب انه یجب ان یکون الوجود الذهنی قیدا
للموصوف بالمعقولات الثانیه ای یکون موضوعها المهیة
مع قید الوجود الذهنی ولیس کذلک بل المعتبر فی المعقولات
الثانیه ان یکون الوجود الذهنی مناط العروض علی ما سبق
تفصیله ولا شک ان المهیة بحسب وجودها فی الخارج لا تمتاز
عن الوجود فی الخارج بل هی عینه بحسب هذا الاعتبار فلا یکون
الوجود عارضا لها بحسب الخارج وانما تمتاز عنه فی الذهن
فقط علی الوجه الذی سبق فیکون عارضا ذهنیا فتم الکلام

المعتبر فی المعقول الثانی

الوجود نفس من الذهن

بعد

العلية ليست من المعقولات الثانية

في العلية والمعلولية ولا شك انه لو اريد بالعلية والمعلولية
استتباع وجود شيء في الخارج وجود آخر فيه بالفعل ومقابلهما
من اللواحق الخارجية كيف لا والاتصاف بهما معلل بوجود
الخارجي اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد وما لم يوجد لم يتصف
بان وجوده عن شيء وان اريد بهما كونه بحيث لو وجد في الخارج
لاستتبع المعلول ومقابله فلا ريب في عدم كونهما من اللواحق
الخارجية نعم عسى ان يكونا من لواحق الماهية التي لا اختصاص لها
بالذهن او الخارج وان قيد بقيد اخذ على وجه لا يتحقق
في الموجود الخارجي مثل ان يؤخذ في العلية كونه بحيث يحتمل
وجود المعلول بوجودها وعدمه بعدمها وفي المعلولية ما يلازم
هذا المعنى ويضايفه كانا من اللواحق الذهنية والامر في مثل
ذلك هين هذا ويحتمل ان المص قد تسامح في بعض المواضع
فذكر المعقولات الثانية مقابلة اللواحق الخارجية لانه ربما
يجعل الشيء من المعقولات الثانية ومحط الفائدة فيه عدم
كونه من العوارض الخارجية كما يشهد به التتبع قوله فلا اولى
ان يقال اي على تقدير الاستدلال او في التنبيه لئلا ينافي
ما ذهب اليه في البداهة قوله لان المعلول المعين اقول ان اراد
ان استلزام المعلول المعين للعلة المعينة ليس كليا بناء على جواز
تعدد علل الشيء الواحد على سبيل البدل ففي تقدير التسليم

غير نافع في هذا المقام لجواز ان يكون لبعض المعلولات بخصوصه
يستلزم علة معينة وان اراد به انه لا يستلزم شئ من المعلولات
علة معينة فمم والسند ظ قوله اقول فيه بحث لانه ان اراد اقول
لم لا يجوز انه لا يمكن ان يكون للشئ الواحد نسبتان متنافيتان
وان علل بالجهتين ضرورة امتناع اجتماع المتنافيتين وان استند في
الى علتين مختلفتين فاختلاف الجهة التي هي منشأ النسبتين كما صرح
به لا يدفع المحذور بل لابد من اختلاف في احد الطرفين وح
يظهر اندفاع الدور فافهم قوله ان اراد بالافتقار الخ
لان نختار قسما ثالثا وهو ان المراد نفس المعلولية فكانه قال
كل واحد منهما علة على تقدير الدور ومعلول للآخر المعلول لذلك
الواحد فيلزم معلولية كل منهما لنفسه وهو مح اذ المعلولية
لا يتصور الا بين اثنين ولا يجري مثل ذلك في التقرير الذي
زيفه الامام اذ تصريح قوله العلة متقدمة على المعلول لغو بمنزلة
قولنا العلة علة للمعلول وكذا قوله فلو كان الشئ علة لعلته لكان
متقدما على علته المتقدمة عليه بمنزلة قولنا لو كان الشئ
علة لعلته لكان علة لعلته التي هي علة له وهو لغو كما لا يخفى قوله
وهذا المعنى يتم له اقول فيه بحث لانه ان اراد بالمعنى المصحح
لترتب المعلول على العلة بالفاء نفس الترتب الذي هو مدلول الفاء
فانه المصحح لترتبه وعطفه عليها بالفاء فلا يصح قوله وهذا

لتعليله باستحالة اجتماع المتنافيين صح

المع

المنع قوله بالنسبة الى العلة كونه علة ومحتاجا ومفتقرا اليه
وموقوفا عليه ولا قوله بالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومحتاجا
وموقوفا ومفتقرا بل هو بالنسبة الى العلة التقدم وبالنسبة
الى المعلول التاخر وان اراد به القدر المشترك بين العلية
والمعلولية لم يصح قوله بالنسبة الى العلة كونه متقدما
وبالنسبة الى المعلول كونه متاخرا فان التقدم والتاخر
مغايران للعلية والمعلولية معلولان لهما كيف والغرض
في هذا الكلام اثبات الامر الزائد الذي هو الترتب
حتى يندفع الشبهة الناشية من الاتحاد ولا تق هذا النقض
على ان التالي الذي يدعي بطلانه هو تقدم الشيء على نفسه
او علية الشيء لنفسه لا تقدم الشيء على علته حتى تق انه عين
المتنازع فيه كما ذكره الشارح في الحاشية لانا نقول
فيلغو ح اثبات الامر المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء
اذ لا دخل له في المط بل يكفي ان تق لو كان شيء علة لعلته
لزم كونه علة لنفسه ولا دخل لاثبات المنع المصحح للفاء
في اثبات هذه الملازمة اصلا حتى تق اورده لاثباتها
لان العلة القريبة ح اي لا توجد بدون تاثير العلة
البعيدة واذا لم توجد بدونها لم تكن كافية في تحقق المعلول
بحسب الواقع وان فرض كفايتها على تقدير وجودها

فلا يقدح في كون المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاجا اليه ذلك الشيء
بحسب الواقع فلا يصلح سندا المنعه **قوله** اقول من يجوّز الخ
اقول هذا انما يرد على ما قرره في توجيه كلام المتن واما على
ما نقرره فلا ورود له وتحقيقه موقوف على مقدمة وهي
ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وجوده ومنوط
وبعد تمهيدها نقول لو تراقى سلسلة الممكنات الى غير
النهاية لم يمتنع عدم تلك السلسلة باسرها لان امتناع
عدمها بالاسر ليس لذاتها ولا لاستلزام عدمها عدم
الواجب لذاته ومنوط ولا لاستلزامه عدم الواجب
بالغير لان الواجب بالغير ممتنع الحصول على هذا الفرض
لان كل واحد من آحادها يمكن انتفائه في ضمن انتفاء جميع
السلسلة اذ انتفاء جميعها غير ممتنع وما لم يمتنع جميع
انحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم يجب
وجوده والسر في ذلك ان الممتنع الواجب بالغير انما يمتنع
عدمه على تقدير وجود علته لا على البتّ فاذا قدر
انتفائه مع علته ولم ينته في سلسلة العلية الى الواجب
بالذات لم يلزم محال اصلا ولا يخفى انطباق عبارة
المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان قوله لكن الواجب
بالغير ممتنع ايضا معناه انه على هذا التقدير لا يتحقق

اي الجزم ١٢

ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب

الوجوب

الواجب بالغير ايضا لان كل واحد منهما ممكن العدم لامكان
عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده وانما المستحيل على هذا
التقدير عدم كل منهما مع وجوب علته لا مطلقا فتامل
قوله واجيب عن الاول بدعوى البداهة الخ لما كان
قول المعترض لا نم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي
قد يكون لعدم التناهي ايضا محتملا لان يكون غرضه
انه على هذا التقدير ليسا بمتساويين ولا متفاوتين بناء
على ما توهم انهما من خواص الكم المتناهي وان يكون غرضه
انهما مع كونهما متفاوتين تقع كل من احديهما بازاء
واحد من الاخرى تعرض لابطال كلا الوجهين بدعوى الضرورة
في الانحصار اولا وفي عدم امكان ترتب الآحاد مع
التفاوت ثانيا قوله وان الناقصة يلزمها الانقطاع
اي على تقدير تطبيق الآحاد بالآحاد فلا يرد ان هذه
الدعوى يلغي المقدمات السابقة في اثبات التناهي
قوله اللهم اذا لاحظ الخ لا يخفى ان التطبيق لا يتوقف على
ملاحظة الآحاد على التفصيل بل يكفي فيه ملاحظتها على الاجمال
بان يفرض كل جزء بازاء جزء ولو توقف على ملاحظة
الآحاد على التفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتب ايضا
لا على تقدير الترتب والوجود بكون الآحاد واقعة

بيان التطبيق

بعضها بازاء البعض في الخارج مع قطع النظر عن تطبيق العقل
لانا نقول ان منع وقوع بعضها بازاء البعض في الخارج ان كان
المراد ان لبعضها نسبة الى البعض بحسب الترتيب في الخارج
فبذلك لا يتحقق الفرق اذ الكلام في انه بدون ذلك الترتيب
يتحقق التطبيق العقلي ونفس هذا الترتيب ليس انطباقا فعليا
حتى يلزم ان الانطباق حاصل هناك في الخارج وان كان
المراد ان بعضها منطبق على البعض في الخارج فليس كذلك
كيف لا والانطباق امر يفرضه العقل من كل منها ومن
ما يتقدم عليه وموط والحق ان يقال على تقدير عدم التناهي
لا يلزم انقطاع احدى السلسلتين لجواز ان يكون زيادة
الزائد في الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك الآحاد
واحد في الكل لا يكون بازائها شيء في الجزء ثم يتكافأ
السلسلتان فيما بقي في الآحاد فلا يلزم انقطاع الزائدة
ولا النقصه وتفصيله ان السلسلتين المفروضتين لا شك
في ازدياد احدهما على الاخرى في الطرف المتناهي فاذا
طبقنا بمانع صورة الترتيب ينقل الزيادة في تلك
الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة ليست في
الاوساط لانا نفرض كلا من الآحاد بازاء سابقها
بمرتبة مثلا فلا يبقى في البين زيادة لاحدهما على الاخرى

لا يرد

لاتساق النظام فلو لم يكن من الطرف لم يتحقق الزيادة
اصلا مع فرضها اولا واما اذا لم يترتب الآحاد
فيجوز ان ينتقل الزيادة الى الاوساط اذ ليس لها نظام
متسق حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف كما في الصورة
الاولى فاعرفه فانه حقيق وانظمه في سلك نظايره من خواص
هذا التعليق واما على تقدير عدم الاجتماع فلا اعتداد لتمام
وسنزيد ذلك تقريرا في اثبات حدوث العالم
انشاء الله تعالى قوله وقوع كل واحد الخ اقول فيه نظر
اذ للخصم ان يمنع امكان وقوع كل واحد من آحاد الناقصة
بازاء واحد من آحاد التامة وسنده بان ذلك الوقوع
ان كان في الذهن فيتوقف على وجودها مفصلة وان كان في الخارج
فيتوقف على الترتب ولا يجدي القدح في السند بل لابد
في اثبات المقدمة الممنوعة وما ذكره الخصم من جواز ان يقع
آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد في الاخرى لا يستلزم
اعترافه بامكان وقوع كل منها بازاء واحد في الاخرى
لان مراده بالجواز العقلي الذي هو الاحتمال فان غرضه
دفع جريان الدليل في هذه الصورة بمنع بعض مقدماته
فهو ههنا مانع يكفيه احتمال اللاوقوع ولا يكفي احتمال
الوقوع في اجراء الدليل بل انما يتم بان يثبت الامكان

الذات فيق لو كانت الامور الغير المتناهية الغير المترتبة
ممكن لامكن وقوع كل واحد من احدى السلسلتين بازاء
واحد من الاخرى لكن ذلك محال آخر الدليل والخصم
يمنع الملازمة ثم لو سلم فلا يتم الدليل لما استفاده من انه
ح يكون زيادة الكل على الجزء في الاوساط فلا يظهر التخلف
كما قرعنا به سمعك قوله والا لزم ان ينطبق معلول من المعلولات
الخ هذه الملازمة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة
متناهية منها وما قيل كيف لا تزيد سلسلة العلل
بواحدة في تلك الجهة مع ان سلسلة المعلولات قد زادت
في هذه الجهة بواحد هو المعلول الاخير الذي لم تاخذه
في هذه السلسلة لانه لم يجتمع فيه الصفتان معا فلو لم تزد
سلسلة العلل بواحدة في ذلك الطرف لم يكن المتضايفان
متساويين في العدد فيكون هناك معلولية بلا علية تقابلها
وهو لغط بالضرورة اقول لا يجدي في دفع الايراد على هذا
الدليل اذ ليس فيه اثبات المقدمة الممنوعة بل هو ترك
لهذا الدليل وتمسك ببرهان التضايف الذي ياتي بعد
ذلك والذي يمكن ان يوجه توجيه هذا الدليل ان العقل
يحكم بان كل جملة تتكافؤ عليتها ومعلوليتها بهذا النحو
لا بد لها من علة خارجة حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية

والجملة الغير المتناهية اذ العلل والمعلولات المترتبة تقتين
على هذا الوجه تحتاج الى خارج متقدم اذ لو لم تحتج الى خارج
كانت هى بعينها عللا ومعلولات دفات السبق الذى
هو مقتضى العلية وهذا الحكم بديهى بالنسبة الى العقول المتجردة
ان العقل اذا لاحظ اجمالا ان هذه السلسلة سلسلة
تكافؤ عدد علياتها ومعلولياتها وليس شئ فى تلك العلل
مكافية للمعلولات التى انطبقت عليها فربما جزم بان
لا علة مكافئة والشبهة انما نشأت فى طلب التفصيل فى الحكم
الذى يجزم به العقل اجمالا ونظير هذا ما يقال ان العقل
يحكم بان الموجد يتقدم على الموجد من غير تفصيل بين موجد
نفسه وغيره وثم يثبت به ان المهية لا يكون علة لوجودها
وكذا ما يقولون فى البرهان السلمى ان كل جملة من الابعاد
المتزايدة يجتمع فى بعد واحد فلو امكن جملة من الابعاد
الغير المتناهية لامكن اجتماعها فى بعد فلزم ان يكون
البعد المشتمل على ما لا يتناهى محصورا بين الحاصرين فان
مثل ذلك جار فيما ذكرناه ونظائره التى لا يكاد يحصى
وقد قرر الشيخ فى الشفاء هذا البرهان هكذا كل ما هو
معلول وعلة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة فانه
لما كان معلولا كان له علة ولما كان علة كان له معلول

برهان الوسط

فلو تسلسلت العلل لا الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير
المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من آحادها الا وهو معلول [معلول]
وعلة ايضا اما انها علة فلانه علة المكمل الطرف المفروض
واما انها معلولة فلانها متعلق بالمعلولات والمتعلق
بالمعلول لا بد ان يكون معلولا فلما ثبت ان سلسلة
العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة فهو
وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون
وسطا بلا طرف وانه محال هذا كلامه ويرد عليه ان كلا
من آحاد تلك السلسلة وسط بالقياس الى طرفين هما واحدان
من تلك الآحاد وكذا كل قطعة متناهية الطرفين احدث
منها وليس كل الآحاد باسرها وسطا لان حكم الكل
الافرادي قد يخالف حكم الكل المجموعي فما هو وسط فله
طرف اعني كل واحد وكل قطعة متناهية وما لا طرف
له فليس بوسط اعني السلسلة الغير المتناهية التي هي الآحاد
باسرها وهذه الشبهة نظير ما يرد على سائر البراهين وينددفع
بمثل ما ذكرنا هناك وهو ههنا ان تعقل العقل يحكم بان
مجموع الاوساط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية
والغير المتناهية وحكم كل الافرادي وان جاز ان يخالف
حكم كل المجموعي لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة في بعض المواد

بهذ

وهذه المادة منها فلو وجدت السلسلة الغير المتناهية
الى كل واحد منها علة ومعلول كان المجموع وسطا في غير طرف
والشبهة انما نشأت من وضع وجود السلسلة المفروضة
او تجويز وجودها اذ ربما لا يجزم العقل ان مجموع
الاوساط اوساط بناء على ان وجود السلسلة المفروضة
ينافي تلك المقدمة اما اذا عرضت تلك المقدمة على العقل
السليم من دون التفصيل فيحكم به كما في النظائر التي مرت والثاني
في بداهة الحكم الكلي ولا يتضح فيه جلية الحال الا بترك
الجدال وقصر الهمم على طلب الكمال ومساعدة التوفيق
من ولي الافضال **قوله** فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج
الخ فان قلت يجوز ان يكون الخارج موجدا لكل واحد
من اجزاء السلسلة بواسطة الجملة السابقة على ذلك
الواحد ويكون ترتب الآحاد باعتبار الشرطية والآلية
لا باعتبار الفاعلية فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد ولا انقطاع السلسلة ولا يندفع ذلك بان يقال
الكلام في الممكنات المترتبة من حيث الفاعلية لانه قد يمنع
وقوع هذا الترتيب في الممكنات الغير المتناهية اذ يجوز
ان يكون ترتبها بوجه آخر كان يكون فاعل كل منها
امرا واحدا بشرط الآحاد السابقة او بآليتها قلت

تفسير العلة المستقلة

حاصل الدليل ان فاعل الممكن اما الواجب وهو المطلوب او الممكن وح ننقل الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل فنسوق الكلام الى آخره وعلى هذا لا يتوجه الايراد اصلا اذ الكلام على تقدير ترتبها باعتبار الفاعلية **قوله** وان وجدت لزم تخلف المعلول الخ اقول اذا فسرت العلة المستقلة بما لا يكون وحده موثرا في جميع اجزاء المعلول وان توقف تاثيره على حصول شرط لم يمتنع تخلف المعلول عنها وح يمكن اختيار هذا الشق وهو ان المراد انها بنفسها علة مستقلة للكل حرر ومن هنا يعلم انه لو اريد الفاعل بالحقيقة لم يتوجه عليه ما ذكر فان الفاعل بالحقيقة بالنسبة الى المركب الذي جميع اجزائه ممكن انما هو فاعل جميع اجزائه واطلاق الفاعل على ذلك المركب على فاعل بعض اجزائه اصطلاح مبني على المسامحة على ما علم من كلام الشيخ ولعل مرادهم من الفاعل المستقل هذا المعنى فيندفع المعارضة المذكورة نعم نتيجة المنع بان يقال لا نم ان المركب الذي جميع اجزائه ممكن يجب ان يكون له علة يكون هي بعينها موثرة في كل واحد من اجزائه انما يجب ان يكون لكل واحد من اجزائه علة موثرة وربما كان مجموع علل الاجزاء علة للمجموع ولا يكون علة بعينها موثرة في كل جزء وح فنقول علة مجموع الآحاد فما فوق

الحول

المعلول الاخير الى غير النهاية وسوق الكلام [illegible]
الدليل منع اخرى لا يخفى على من له ادنى مسكة انه كما ان الممكن
الواحد يحتاج الى علة واحدة كذلك الممكنات المتكثرة يحتاج
الى علل متكثرة وان كل واحد من الآحاد مغاير للسلسلة
باسرها كيف والسلسلة باسرها كثيرة متعددة وداخل
فيها كل واحد من الآحاد وليس كل واحد من الآحاد
كذلك فالجملة مفتقرة الى علة هي مجموع علل الآحاد
وهو غير علل كل واحد منها كما ان الجملة غير كل واحد وذلك
بين لا سترة به نعم يرد ان مجموع علل الآحاد هو بعينه ما
قبل المع الاخير الى غير النهاية فان السلسلة المبتداة
مما قبله بلا واسطة علة للمع الاخير والسلسلة المبتداة
مما قبله بواحد هو علة ما فوق المعلول الاخير وهكذا فجميع تلك
السلاسل التي تشتمل عليها السلسلة المبتداة مما قبل
المع الاخير هو مجموع علل تلك الآحاد قوله فقولكم انها ممكن
مجرد عبارة الى آخره انت تعلم انه كما ان الممكن مفتقر الى علة
كذلك تفتقر الممكنات الى علل وح يصح الترديد
في ان علل تلك الممكنات هي بعينها نفس الممكنات المعلولة
او داخلة فيها او خارجة عنها وكان الشارح توهم ان
ذلك الترديد مبني على كون السلسلة ممكنا واحدا وليس

لا في كلام القايل الذي اعترض عليه بانه يوهم ذلك
قوله وما تبين ان وجودات الآحاد غير وجه كل منها كلام
خال عن التحصيل اقول بل هذا الكلام خال عن التحصيل لان
مغايرة الجميع لكل واحد واحد من اجلى البديهيات
كما سبق قوله فحقه ان يكون مقدما على قوله ولان الحق
لان المراد بالموثر في قوله لان الموثر في المجموع هو الموثر
المستقل على ما سبق والنظم الطبيعي يقتضي تقديم اثبات
الموثر المستقل على ابطال كونه جزاء وعينا فالاولى
الجملة التي بقدر عدة الالوف هذه المنفصلة ثم
بل الجملة التي بقدر عدة الالوف منتشرة في جميع السلسلة
فانه اذا اخذ جزء من اجزاء السلسلة وترك تسعمائة وتسع
وتسعون جزا ثم اخذ جزء آخر وترك مثله وهكذا الى غير
النهاية يكون هذه الجملة من الآحاد بقدر عدة الالوف
ولا يلزم من مجرد ما ذكر وقوع هذه الجملة في احد الطرفين
فان قيل نطبق عدة الالوف على الآحاد ليظهر الاشتمال
الزيادة على جانب الالتناهي قلنا كان رجوعا الى برهان
التطبيق بعينه قوله وبكان النسبتان الخ الظاهر ان المقصود
المصنف ان نسبتي العلية والمعلولية متكافيتان في جانبي الوجود والعدم
معا بمعنى ان كل ما هو علة للشيء فوجوده علة لوجود المعلول وعدمه
لعدم

عدم العلة علة لعدم المعلول

لعدمه وكذا ما هو معلول وجود معه لوجود العلة وعدمه لعدمها
وح يبقى العلية والمعلولية على اطلاقهما لا على عمومهما فان
ذلك لا يستلزم ان يكون الحال في خصوصيات العليات
كذلك ولا يرد عليه ما اورده الشارح على توجيهه وقول المص
بعد ذلك والفاعل في الطرفين واحد بيان كون العلة
الفاعلية موجودة فاعلا لوجود المعلول ومعدومة فاعلا لعدمه
دفعا لتوهم من زعم ان العدم ليس اثرا للفاعل وانه
مستغن عن الفاعل لانه مستمر من الازل ويقطع
الفاعل استمراره بالايجاد فلا تكرار لان وجود المعد
علة لوجود المعلول وعدمه ليس علة لعدمه لانا نقول كما ان
وجود السابق علة لوجوده كذلك عدم وجود السابق
علة لعدمه قوله وليس المراد بهما ههنا العلية والمعلولية
مطلقا بل الفاعلية الخ اي الفاعلية الموجبة لا مطلق العلية
وانت خبير بان سياق كلام المص يقتضي ان يكون مقصوده
مما ذكره في قوله فالفاعل مبدا التاثير ههنا بيان
احكام العلة الفاعلية وان جرى بعضها في غير العلة
الفاعلية بحكم جريان الدليل فتدبر قوله اقول مرجوح
بانه يجوز ان يكون الوجود هو علة فاعلية الخ لا يخفى
انه بعد تسليم ان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية

بحث ان العدم لا يكون وجوديا

لعدم المعلول يلزم في هذه الصورة ان يكون عدم الواجب تعالى
في ذلك علة لامر آخر وجودي وكون عدمه امرا محالا لاينافي
عليته فان عدم العقل الاول معلول لعدمه تعالى وعدمه
علة له لكن لما كان العلة ممتنعا لذاته كان المعلول ممتنعا
بالغير فلو كان الواجب علة لامر عدمي لكان عدمه علة لامر
وجودي والتالي باطل فالمقدم مثله لانا نقول عدمه وان جاز
ان يستلزم محالا وهو عليته لامر وجودي لانا نقول الملزوم
هو ما فرضناه من كون الواجب علة لامر عدمي فانه قد ثبت
انه يستلزم كون عدمه علة لامر وجودي وهذا اللازم محال
سواء كان ذلك العدم محالا اولا فالمعروض المذكور
محال فافهم قوله مردود بانه يجوز ان لايكون الملكة علة من البين
ان الامكان علة الاحتياج والاحتياج نسبة يقتضي
محتاجا اليه فلكل ممكن امر يحتاج اليه سواء وجد اولم يوجد
اصلا نعم ان كان موجودا يلزم تحقق المحتاج اليه
وان لم يكن موجودا فلا فلكل ممكن علة بحسب نفس الامر
ممكنا كانت تلك العلة او ممكنا موجودا او معدوما
فالملكة المذكورة يكون معلولا لامر موجود لكونها امرا
وجوديا فيكون عدم ذلك الوجودي علة لعدمها والمفروض
كون امر وجودي آخر ايضا علة لعدمها فيجتمع علتان مستقلتان

فلو كان الوجودي علة لامر عدمي لزم اجتماع العلتين على معلول واحد
هو ذلك الامر العدمي وهذه الملازمة ظاهرة مما ذكرنا
ولا يتوجه المنع الذي ذكره الشارح نعم يتوجه الكلام ههنا
في بطلان التالي بناء على ما يتوهم ان توارد العلل المستقلة
على سبيل البدل غير ممتنع فاذا فرض كون الواجب علة
للملكة وعدم الواجب ممتنع فلا يجتمع مع ذلك الامر
الوجودي الذي فرض علة للعدمي ولا يلزم التوارد على سبيل
الاجتماع حتى يكون محالا وعلى تقدير كون علة الملكة امرا
ممكنا يجوز ان لا يجتمع مع الوجودي الذي هو علة للعدمي
ويندفع بانه على تقدير تحقق الامر المفروض علة للامر العدمي
لا يخلو اما ان يوجد الوجودي الذي هو علة الملكة او لا وعلى
الاول يلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني اجتماع علتين
مستقلتين لا يقال لا نم لزوم اجتماع النقيضين على التقدير
الاول لجواز ان يتخلف احدهما لفقد شرطه لانا نقول
المتبادر في العلتين المستجمعتين لشرائط التاثير فانا نقول
على تقدير تحقق الوجودي المفروض علة للامر العدمي مع جميع
شرائط التاثير اما ان يوجد الوجودي الذي هو علة الملكة
مع جميع شرائط التاثير ايضا او لا ونسوق الكلام
الى اخر **قوله** لجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط

لم يتحقق بعد الى اقول انت خبير بانه لا يكون العدم علة للعدم الفاعلية لتلك الملكة موجبة لشرائط التأثير فيكون علة العدم انتفاء الفاعل من حيث انه فاعل بالفعل وان كان في ذاته موجودا

ولا شك ان مراده بقوله بهذا التوجيه ان انتفاء الفاعل بهذا الوجه علة لانتفاء المعنى هذا ولو استدل على هذا المطلب بانا نعلم قطعا ان انتفاء علة الملكة كاف في عدمها سواء وجد الامر الوجودي الذي فرض كونه مؤثرا في عدمها او لم يوجد والا لزم وجود المعلول مع انتفاء علته هف واذا لم يختلف حال الشيء وجودا وعدما بوجود آخر وعدمه لم يكن الآخر علة له قطعا لم يتجه عليه هذه الشبهات

قوله ويدل عليه الى القابلية اما عبارة عن كون الشيء متهيئا لقبول الاثر وذلك اذا اريد بها الاستعداد واما عبارة عن كون الشيء جائز الاتصاف بالاثر وذلك اذا اريد بها الامكان الذاتي واذا اعتبر معها تحقق شرائطها وارتفاع الموانع عنها لا تقتضي حصول الاثر بالفعل بل جوازه واستحقاقه وكذا اذا اعتبر معها شرائط التأثير وارتفاع الموانع عنه ما لم ينضم اليه التأثير بالفعل فعلم ان القابل من حيث انه متصف بالفعل بالقابلية لا يجب به وجود المقبول بل يصير

لفاعل البسيط لا يكون
قابلا من جهة واحدة

تشخص من الفاعل بنفسه
علة حيث

متهيأ له او يمكن الاتصاف به بخلاف الفاعل من حيث
انه متصف بالتاثير بالفعل فانحلت الشبهة وكان منشاها
عدم الفرق بين القابلية وبين القبول بالفعل بمعنى الاتصاف
فانه بالحقيقة هو المقبول لا القابلية فتامل فامكان الوجو
وامتناعه ليسا من جهة واحدة اقول الفاعلية والقابلية
امران مختلفان لاختلاف لوازمهما فلا يكونان من شئ
من جهة واحدة فلا بد لهما من جهتين متقابلتين عليهما وبه يتم المط
قوله وفيه نظر لانا لا نم انه يلزم ان يكون كل تشخص الخ
الظ ان مراد المص انه ليس مهية مقتضية لعلية تشخص
آخر مطلقا بحيث يكون الخصوص مستندا الى الخصوص
ويكون مقتضى المهية ان يكون علة لتشخص آخر وح كل فرد
منها علة لتشخص آخر يناسب خصوصه فيلزم لا تناهى
اشخاصها كما ذكره بلا ريبة وليس مراده كون جهته
مقتضية لعلية تشخص معين حتى يرد ما ذكره الشارح من ان اللازم
ح كون كل فرد علة لذلك التشخص المعين لا عدم تناهي
الاشخاص فان ذلك مما لا يذهب الوهم اليه كيف وح
يلزم ان يكون ذلك التشخص المعين علة لنفسه **قوله** وفيه نظر
لان منع العلة الذاتية انما يتم حينئذ بان مفاد كلام المص
نفي كون التشخص من العنصريات علة لتشخص آخر بسبب

مهيته فقد نسب العلية والمعلولية الى الشخص وجعل المهية منشأ
لتلك العلية وح لظهر منع احتياج المعلول واستغنائه
عن خصوصية فرد فرد **قوله** ويدل عليه ان الدليلين يمكن
ان يقرر مراد المص انه ليس التشخص من العناصر لمهيتها
المشتركة بينه وبين ساير الافراد علة للتشخص آخر وهذا
الحكم يعم المشاركات الجنسية والنوعية ولا يتوقف
على تساوي اشخاص العناصر في المهية النوعية فتدبر **قوله**
لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات الخ
فيه نظر لانه صرح بهمنيار في التحصيل بان المعلول الذي
لا يشترك في نوعه كالشمس والعقل الفعال ليصح صدوره
عن ادراك كلي وح يتوجه المناقشة في توقف الفعل على التصور
الجزئي مطلقا فان قيل قد قيد المص الفعل بالصادر
منا وليس في افعالنا ما لا يشترك في نوعه فلا يرد النقض
قلنا على تقدير التسليم اذا جوزتم صدور الشيء عن تصور
نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن ادراك كلي منحصر
فيه وان لم يكن نوعه منحصرا فيه كما قيل في علم الواجب
بالجزئيات لان كلا منها معلوم لله تعالى بوجه كلي منحصر
في ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض
المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور الاول

المعلول الذي لا يشترك في نوعه
فان صدوره عن ادراك

علمه الواجب تعالى
كلي منحصر في فرد

في الشان لا بد لذلك من بيان واعلم انهم اثبتوا للفلك قوة شاعرة جسمانية ليحصل بها الادراك الجزئي الذي هو مبدأ الحركة الشخصية متمسكين بان الراي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي ويرد عليه النقض المذكور وما قيل في الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان تقتضي امرا غير قار والا لزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل هو تقييد اخر قوله ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لم يعرف الشوق الذي هو مقسم الشهوة والغضب وحكم بان الشهوة مفقودة في الدواء البشع وقال الاستاد المحقق في اوائل حواشي شرح التجريد ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور للبشر بخلاف الارادة وكذا النفرة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان ما لا يريده بل يكرهه كاللذات المحرمة عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند المرض ولذلك قالوا ارادة المعاصي مما يؤاخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة مما يؤاخذ عليها دون النفرة انتهى وكلام الشارح مبني على هذا التفسير واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف بان يشتد

تفسير الشوق

ارادة المعاصي ... احسن ...

الشوق فيصير اجماعا وقد صرح بذلك بهمنيار وفي هذا المقام
بحث نفيس حررناه في شرح الهياكل فليراجع اليه **قوله**
فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية الخ لا يخفى ان مثل ذلك
انما يلايم المقامات الخطابية لا المباحث الحكمية على ان دعوى
الاغلبية في حيز المنع فانه لو اريد بالارادة الميل الاختياري
كما يقتضيه مقابلته للشوق المفسر بالميل الجبلي الغير المقدور
فيرد ان شياع الميل المذكور لا يكون اختياريا فانه اذا
حصل للقادر التصديق بالغاية وكانت تلك الغاية امرا
ضروريا او مهما به جدا ولم يكن عنه مانع يترتب عليه الميل
التام المؤدي الى الفعل من غير اختيار كيف ولو كان الميل المسمى
بالارادة اختياريا لاحتاج الى ارادة اخرى وتسلسل
لا يقال الفعل الاختياري قد يترتب على الشوق من غير الارادة
على ما ذكره الشارح من ان القول بان مباديها ارتفعة بنا
على الغالب لانا نقول على فرض التسليم يحتاج الارادة الى سوق
اليها ونحن نعلم يعلم بالوجدان انتفائه اذ لا نجد في نفسنا شوق
الى الحالة المسماة بالارادة بل لا نتصور الارادة
حال الفعل اصلا بل انما نشتاق الى الفعل المتصور المصدق
بغايته كما يشهد به الوجدان وان اريد بها ميل التابع
للروية فيكون وصفه بالاختياري باعتبار ان مبدأه

وهو الروية اختيارى فيتوجه عليه ان الافعال الصادرة
عن الحيوانات العجم باسرها خالية عن هذا الميل لفقد الروية
فيها والافعال الاختيارية الانسانية قد تخلو عنه كما اعترف
به بل نقول الافعال التابعة للشوق الغريزى اكثرها خالية
عن المصلحة العقلية والشرعية ثم الافعال التابعة للعقل اكثرها
مخالف لمقتضى الشوق الغريزى فهى تابعة للارادة بدونه فاكثر
الافعال الاختيارية مرتبة اما على الشوق بدون الارادة
على هذا التفسير او بالعكس فمبادئها في الاغلب ثلثة لا اربعة
كما ذكره لانه لم يفسر الشارح الارادة بما فسره السيد س
فلعل الارادة عنده هو الاجماع الذى يلى الفعل سواء ترتبت
على الروية اولا والشوق بحاله مفسرة بما ذكره السيد وح
يظهر ان الغالب ترتب الفعل على كليهما لان الارادة لازمة
في كل فعل اختيارى والشوق موجود في اكثرها بناء على ان الافعال
التابعة للشوق الغريزى اكثر من الافعال المخالفة لها لانا
نقول هذه الاكثرية ممنوعة فان الافعال العادية والشرعية
اكثرها مخالف لمقتضى الشوق الغريزى والافعال التى مقتضى
الشوق الغريزى ايضا اكثرها يصدر على وجه يتضمن كلفة تجانب
مقتضى الشوق كالاكل والشرب وغيرهما فانهما في الاغلب
يراعى فيها الرسوم العادية او الشرعية المخالفة لمقتضى الغريزى

محصل السند المنع ان الافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوانات فيما ان حصل على الالتذاذ بالشهوة والغضب واكثرها تترتب على الشوق الغريزى والاخراج الاسود التابعة لمقتضى الشوق حكم الفعل والمنع والكثرة في مخالفة الغريزى فكثيرا في لنا اما مترتبة على الشوق الغريزى بدون الارادة التابعة للروية او على الارادة بدون الشوق الغريزى منه

كما يشهد به الاستقراء وبالجملة لا يثبت كون الافعال التي
مشوقة بحسب الغرض اكثرها جماليت مشوقة **قوله** بيان ذلك
ان المتحرك على المسافة الخ فيه بحث اذ لا توقف للارادة الكلية
على تحديد المسافة بل يكفي فيها التعقل وقطع المسافة لا يتوقف
على ادراك كل المسافة لا على سبيل التعقل ولا على سبيل التحديد
لجواز ان يدرك اولا جزءاً منها فيقطعه ثم جزءاً آخر و
هكذا ولهذا الاخير وجه دفع اذ ح يكون في كل قصد
ذلك الجزء المتصور تمام المسافة المتصورة وبذلك يحصل
الغرض من هذا الكلام وهو ان السابق تصور المسافة والارادة
المتعلقة بها ثم ينبعث منه التصورات المتعلقة بجزء جزء
والارادة الجزئية التابعة لها **قوله** ثم التسلسل ان كان
دفعة فهو مح في هذا الترديد خلل لان المراد بالدفعة ان كان
معيتها بالذات فالمبحث لا تحتمله لان الكلام في العلل
وان كان المراد معيتها بالزمان فلا تقابل بينه وبين الشق الثاني
اذ تلك المعية لازمة على التقدير الثاني ايض **قوله** مع ذهوله
عن الحدود الواقعة الخ لا يخفى على منصف راجع وجدانه ان المتحرك
بالاختيار يدرك اجزاء المسافة شيئاً فشيئاً ولذلك اذا غشيته
الظلمة فلم يدرك الطريق وقف عن السير فكما ان الحركة مستمرة
على سبيل التدريج كذلك الادراك مستمرة على هذا النهج

ام

القار لا يقتضي غير القار

واستمرار تصور المسافة على هذا النهج لا يستلزم ادراك
الحدود المفروضة فيها اذ الحركة الواحدة المتصلة
يستدعي ادراكا واحدا مستمرا على سبيل التدريج نعم
اذا تعدد الحركات كما في الخطوات المتعاقبة كان
هناك تصورات متعددة بمسافات متعددة لكن لما صار
تلك التصورات ملكة للنفس يصدر عنها بسهولة من غير
تعمل فربما اشتبه الوهم فتوهم انه لم يدركها ويعني
ادراكها ومن البين ان الادراك شئ وادراك الادراك
شئ آخر والحفاظ ذلك الادراك شئ آخر فتفكر
فيما تحيل المسافة باسرها اذ انت خبير بان الامر الغير القار
لا يقتضيه الامر القار الا بانضمام امر غير قار كما سبق
والحركة التوسطية وان كانت امرا قارا مستمرا من مبدأ
المسافة الى منتهاها لكن يلزمها تبدل النسب الى الحدود
المفروضة في المسافة على سبيل التعاقب فهي وان كانت قارة
بحسب الذات فهي غير قارة بحسب العارض فيعود الكلام
في ان العارض الغير القار لا يمكن استناده الى امر قار
بانفراده بدون انضمام غير قار قال الشيخ في الهيات
الشفاء في فصل بيان محرك القريب للسموات ونقول
فيه انه لا يجوز ان يكون مبدا الحركة القريب قوة عقلية

صرفة لا تتغير ولا تتخيل جزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل
مما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة واوضحنا
ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مختص بسبب فانه
لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة فان
كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال
اما ان كان الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة يتجدد فيه
فليتجدد قرب او بعد من النهاية المطلوبة وكل حركة تعدم
منه فليعدم قرب وبعد من النهاية ولولا ذلك التجدد
لم يكن تجدد حركة فان الثابت من جهة ما هو ثابت لا
يكون عنه الا ثابت واما ان كانت عن ارادة فيجب ان
يكون ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها
الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان تتعين بها
هذه الحركة دون هذه فانها ان كانت لذاتها علة لهذه
الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه
الحركة بسبب حركة ما قبلها او ما بعدها معدومة كان المعدوم
موجبا لموجود والمعدوم لا يكون موجبا لموجود وان كان
قد يكون الاعدام علة الاعدام وان كانت العلة لامور
متجددة فالسوال في تجددها ثابت فان كان تجددا
طبيعيا لزم المحال الذي قدمناه وان كان اراديا

الحركة الجبلية تقتضي ارادة جزئية

بهذا

يتبدل الحس بصورات متجددة فهو شبت الذي نريده
ثم اورد على نفسه انه لم لا يجوز ان يكون الامر المتجدد
هو الارادة العقلية المتعلقة اذ يمكن ان ينتقل العقل النفساني
من معقول الى آخر فيجوز ان يتجدد الحركة بتجدد الارادات
العقلية التابعة للتصورات العقلية المتجددة فاجاب
بما حاصله ان الارادة الكلية وان كانت على سبيل التجدد
فهي متعلقة بطبيعة مشتركة نسبتها الى جميع اجزاء تلك الحركة
على سواء فلا يصدر عنها شيء منها لان العلة لا بد ان يكون
لها خصوصية النسبة الى المعلول لا يكون لها مع غيره فاذا
انتفى الخصوصية لم يتحقق العلية و بين ذلك بان الحدود
المفروضة في الحركة المستديرة متحدة بالنوع فلا يتعلق
الارادة العقلية بخصوصية الحركة في احدها الى الآخر
اقول لا يخلو عن مناقشة ثم اذا تمهد ذلك فنقول تخيل المسافة
باسرها اجمالا غير متجدد فلا يكفي في صدور الحركة المستمرة
لتجدد النسب كما بين اللهم الا ان يقال مراده تخيل المسافة
على وجه التجدد كما يتخيل الخط المتمثل من القطرة النازلة
كذلك و يكون المراد بالاجمال عدم تخيل قطعة قطعة
بصورة مفروزة بل ان يكون هناك حركة نفسانية في تخيل
المسافة بالاسر فيتخيل تلك المسافة على سبيل التدريج

وح يكون كلاما محققا راجعا الى ما اسلفناه لكن يبقى الكلام
في استناد تلك الحركة التخيلية اذ لا يمكن ان يستند الى امر
ثابت لما مرّ فيلزم استنادها الى متجدد آخر وهكذا فيلزم
ان يكون سلاسل غير متناهية من الحركات المترتبة
في العلية اذ لا يمكن استناد شئ في تلك السلاسل الى الحركة
الدورية وما يتبعها كالزمان لاستلزامه الدور واجاب
عنه في شرح الاشارات بان الارادة الجزئية كما كانت
سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايض سبب
لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادة في النفس
والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعه لان الارادة بكون
الجسم في حدّ ما في المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم
اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود
الارادة في ذلك الحدّ الذي يريده لان ارادة
الايجاد لا يتعلق بالموجود بل كان في حدّ آخر قبله وامتنع
ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحدّ الذي قبله
فاذن تاخر كونه في الحدّ الذي يريده عن وجود الارادة
لا لامر راجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة
التي هي الفاعل ومع وصوله الى الحدّ الذي يريده يتبقى تلك
الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول سببا لوجود

ارادة يتجدد مع ذلك الوصول وحينئذ كل ارادة سببا
لوصول يتاخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرارا
شيء غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون
بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه
اليها انتهى كلامه اقول وفيه بحث اما اولا فلان قوله ارادة
الايجاد لا يتعلق بالموجود ممنوع لجواز تقدم الارادة على وجوده
تقدما ذاتيا كما في ارادة الواجب تعالى للقديم على مذهبهم
وليس في قوله فاذن تاخر كونه في الحد ما يدفع ذلك
لان كون الجسم لا يمكن ان يكون في زمان واحد في مكانين
لا يستلزم عدم اجتماع ارادة الحصول في مكان مع
ذلك الحصول لجواز ان يكون ارادة الحصول في كل
مكان مقارنا له بالزمان متقدما عليه بالذات وانت
خبير بانه لا يحتاج في الجواب الى دعوى امتناع الاجتماع
بل يكفيه جواز التقدم وايضا لا يحتاج في تقدم الارادة
على الكون في الحد المراد الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال
ان الكون فيه انما يكون بالحركة فلا يكون في حالة الارادة
فيه ولا يخفى ان هذا لا يدل على عدم تقارن الارادة
حال الوصول ولا يتوقف المطلوب عليه واما ثانيا فلان حاصل
الجواب ان كل قطعة سابقة من الحركة معدة للقطعة اللاحقة

فى الارادة وكذلك كل قطعة سابقة من الارادة علة معدة
للقطعة اللاحقة من الحركة وهكذا الى ما لا نهاية له من الطرفين
وح يكون السلسلتان متعاكستين فى العلية والمعلولية
فلا يتحقق الاحتياج الى امر متجدد خارج عنهما ولا يكون
احديهما علة للاخرى ولا معلولا لها على الاطلاق بل
يكون عليتهما ومعلوليتهما بحسب اجزائهما الفرضية واذا
جاز ذلك امكن ان يكون كل سابق من الحركة علة معدة
للاحق منهما الى غير النهاية من الطرفين من غير استناد
الى متجدد خارج وهو مندفع بان الحركة الارادية
لا بد من استنادها الى الارادة ثم الارادة الكلية
لا يكفى كما تقرر فلا بد من ارادة جزئية مستمرة على سبيل
التعاقب ثم تصرم الاجزاء المفروضة فى الارادات
لا يمكن استنادها الى انفسها فتعين ما ذكره فان قلت
يشكل امر الحركات التى لها بداية كحركتنا الارادية
والحركات الطبيعية والقسرية اذ الجزء الاول منها
لا يكون مسبوقا بجزء متجدد من السلسلتين المفروضتين
فى الارادات والحركات قلت الحركة وان كانت
متناهية من المبدا ليس لها جزء اول فانها منقسمة
الى غير النهاية فالحال فى الحركات الارادية المبتداة

الحركة المستبداة من سكون ان تحدث

كولكر

كذلك يستند كل جزء منها الا جزء من الارادة سابقة
عليه وذلك الجزء من الارادة يستند الا جزء من الحركة
سابقة عليه فان الساكن في مكان مثلا يتصور اولا مكانا
آخر ويعتقد في الكون فيه فائدة كلقاء صديق مثلا
فيريد الكون فيه فيتخيل المسافة التي بينهما تخيلا تدريجيا يصحبه
ارادة متجددة تدريجية فيتم الارادة في الحركات
فكل جزء من الحركة موجودا او مفروض مستند الا جزء موجود
او مفروض من الارادة سابق وكذا كل جزء من الارادة
مستند الا جزء من الحركة سابق عليه واما الحركات الطبيعية
والقسرية فتجددها بسبب تجدد مراتب الميل كما سبق
عن الشيخ اذ كلما قطع المتحرك جزءا من المسافة تجدد له
مرتبة من الميل اما اقوى من المرتبة السابقة او اضعف منها
فان الميل الطبيعي يشتد بحسب القرب من الحيز الطبيعي
والميل القسري يشتد شيئا فشيئا الا ان يبلغ غاية ما ثم
ياخذ في النقص الا ان يفنى فكل جزء من الحركة مستند
الا جزء من الميل فاذا وصل الجسم الا الحد الذي هو نهاية
ذلك الجزء من الحركة انتهى ذلك الجزء من الميل وتجدد
ميل آخر اشد من الاول او اضعف الا ان ينقطع تجدد
الميل فينقطع الحركة ويمكن ان يتوى ان الحركة المبتداة

الميل الطبيعي يشتد بحسب القرب من الطبع

مرتبطة بالحركات الفلكية التي لا بداية لها فكن على بصيرة في
هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله والظ من هذا العطف
توقف تاثير القوة الجسمانية الخ مفهوم هذا العطف هو
توقف صدق التاثير على المتناهي لا توقف نفس التاثير
وح يستبين ان التاثير اعم من التاثير المتناهي وصدق
العام الذاتي على الشيء بتوسط صدق الخاص كما تقرر
في موضعه والتاثير المطلق ذاتي بالنسبة الى التاثير
المتناهي اذ المراد بهما مفهوماهما والمطلق ذاتي بالنسبة
الى المقيد ولعل المص انما اقحم لفظ الصدق بهذا المعنى
والا كان الظ ان يقول يشترط في التاثير بدون لفظ
الصدق قوله واعترض عليه بانا لا نم ان الخ هذا
الايراد انما يتوجه لو كان معنى اللاتناهي في الشدة
مجرد عدم امكان قطع تلك المسافة في زمان اقل
وليس كذلك بل معناه على قياس اللاتناهي في المدة
والعدة ان لا يتصور الزيادة عليه في الجانب الذي
هو غير متناه وح لا يتوجه الايراد اذ يمتنع بلوغ
الضعف الى حد لا يمكن فرض ما هو اصغر منه واعلم انه
الظ بهم بيننا في التحصيل اللاتناهي في الشدة بوجه آخر
وهو ان تلك الحركة ان كانت نهاية في الشدة حتى

اللاتناهي في الشدة

لا يكون

لايكون وراءها شدة وكل نهاية من متناهية فيكون تلك
الحركة متناهية وان لم تكن نهاية في الشدة كان وراءها
شدة اخرى فلا تكون غير متناهية الشدة اقول قد اخذ
ذلك في النجاة ومحصله انه لا معنى للاتناهي في الشدة
بخلاف المدة والعدة اذ فيهما لا يلزم التناهي على تقدير
ان لا يكون وراءه مدة او عدة اخرى فان انتفاء المرتبة
الزائدة فيهما لاجل اللاتناهي اذ لا يمكن الزيادة على الغير
المتناهي المتسق النظام في الجانب الذي هو فيه غير
متناه بخلاف الشدة فان انتفاء الزيادة عليها
يستلزم كونها نهاية الشدة فتامل قوله من الجواهر
المفارقة بواسطة الخ لعله اراد بالجواهر المفارقة
ما يعم العقول ونفوسها المجردة فان مذهبهم ان
النفوس المجردة الفلكية تؤثر تحريكها بواسطة القوة
الجسمانية المنطبعة فيها للتشبه بالعقول المفارقة قوله ورد
بانه لما جاز الخ لا يخفى ان النقض الاجمالي دعوى فلا بد من اثبات
هذه الملازمة ليتم النقض ودونه خرط القتاد اذ البرهان
ربما لا يجري في التوسط لجواز كون كل القوة الجسمانية واسطة
في التاثير وجزئها لا يكون كذلك بخلاف القوة المؤثرة
فانها سارية في الجسم ذي القوة فيكون للجزء قوة من جنس قوة

الكل كما ذكر الشيخ في الشفاء ثم اورد على نفسه انه يجوز ان يكون
القوة الغير المتناهية انما توجد لجملة الجسم فاذا قسم الجملة
بطلت فلم توجد في تلك القوة شئ للجزء فلم يقوا الجزء على شئ
مما يقوى عليه الكل كما يوجد في القوى في الاجسام المركبة بعد
المزاج ولا يكون موجبه لشئ من الاركان التي امتزجت
عنه وكما ان المحركين للسفينة لا يحركها واحد منهم البتة
فاجاب بان الامر ليس على قررت اذ القوة ان كانت
للجسم بحال اجتماع اجزائه وبحال مزاجه فانها مع ذلك
يكون سارية في جملته والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل
وان كانت سارية في الجملة كان لبعضها بعض القوة فيكون
البسيط اذن في حال المزاج حاملا للقوة الحاصلة
بعد المزاج السارية في الكل وانما لا يحملها في حال الانفراد
وليس يجب ان يكون اذا فرضنا للجسم بعضا يحملها ان
نأخذ ذلك البعض بشرط قطعه وابانته حتى يكون للقايل
ان يقول ان البعض المبان لا يحمل من القوة شيئا
بل يكفينا ان نعين بعضا منه وهو بحاله لنتعرف حال
ما يصدر عن ذلك البعض وعن القوة التي فيه وحدها
لنعرف حال المفروغ عنه على سبيل التقدير والمحركون
للسفينة فان الواحد منهم وان لم يمكنه ان يحرك كل

السفينة

السفينة يمكنه ان يحرك اصغر منه لا محالة ويلزم ما قلناه
اقول قوله والا لكانت قوة لبعض الجملة في الكل في خير المنع
وهو ظاهر وقوله فان الواحد منهم وان لم يمكنه ان يحرك
السفينة غايته ان يحرك اصغر منه غير نافع في لزوم ما قاله
اوضح نقول ان جزء القوة القسرية يقوى على تحريك
بعض الجسم المقسور لا غير النهاية ولا يلزم مساواة الجزء
للكل في التاثير اذ الكل يحرك الكل والجزء الجزء وانما خصصنا
بالقسرية اذ لا تفاوت في القوة الطبيعية بين تحريك
الكل والجزء فان العظم والصغر في الجسم البسيط الذي لا عائق
فيه عن الحركة لا يوجب تفاوتا في التحريك الطبيعي فما تحرك
الجزء تحرك الكل فيلزم المساواة بخلاف القسرية فان
المصادف في الكل اكثر مما في الجزء وهذا الاخير قد تعرض
له الشيخ في آخر البحث وقال في الجواب عنه بان تتذكر
ما اشترطناه من حديث اعتبار ذلك على حسب قضية
شرطية متصلة تقديرية لا بحسب الوجود واشار بذلك
الى ما قاله في تقرير البرهان انا لسنا نحتاج الى اعتبار وجود
هذه المناسبات بالفعل بل نقول انا نقدر مناسبة
توجب هذا الحكم فهو مستناه على نحو التقديرات التي تعقلها
المهندسون فنقول ان هذه القوة بحيث لو كان الامر

توجد على نحو لكانت طباعها توجب كذا وكذا ولو كان قوة

غير متناهية في جسم متناه لما كانت بحيث لو كان الامور

توجد لكان طباعها توجب كذا وكذا وذلك واجب لها

ان يكون انتهى ومحصله ان البرهان لا يتوقف على وجود ما ذكر

من تحريك جزء القوة كل الجسم اذ محصله ان القوة

الجسمانية يلزمها ان يكون لتحريكها نسبة الى تحريك جزئها

المفروض شبيهة نسبة الجزء المفروض الى الكل وما هو كذلك

فتحريكه متناه وقد سلك مثل هذه الطريقة في ابطال الخلاء

كما سننقله عنه فتامل في هذا المقام فانه من مزال الالهام **قوله**

فانهم لما استدلوا الخ من البين ان الزيادة من جانب

لا يستلزم النقص من الجانب الآخر فلا يحتاج في الاستدلال

بمجرد الازدياد في الجانب المستقبل الى الاعتذار نعم اذا

تمسك في ابطاله بالتطبيق ليظهر اشتغال الزيادة بالجانب

الماضي فاجابوا عنه بان ليس لها وجود وهذا الجواب يحتمل وجهين

احدهما ان يكون منعا لجريان التطبيق بناء على انه لا يجري الا في

الموجود معا وحينئذ يرد ان التطبيق العقلي لا يتوقف على الوجود الخارجي

والثاني ان يكون منعا لتخلف المدعى في مادة النقض بان

مقتضى برهان التطبيق ان لا يوجد الامور المترتبة الغير المتناهية

وهو متحقق في الحوادث الغير المتناهية فانها غير موجودة

على

فلا يرد عليه النقض بهما وح يبقى النظر في ان يفيد البرهان عدم
وجودها مجتمعة او عدم وجودها مطلقا ولو على سبيل التعاقب
وربما نفصل الكلام بعد ذلك انشاء الله العزيز فظهر انه لا حاجة
لهم الى نفي الزيادة مطلقا في الامور الغير الموجودة في الخارج ولا
هو مما يمكن التزامه نعم الزيادة في الخارج يتوقف على الوجود
في الخارج ولا يتوقف البرهان على ذلك بل على مطلق الزيادة
ولا يمكن انكاره ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان
فلم لا يجوز ان يمكن ان يكون مساواة الجزء والكل في التحريك
في مبدا واحد لما ما لا نهاية له في طرف الاستقبال ح
فكذا ان يساويا في التحريك الى حد مفروض مما لا بداية له في جانب
الماضي فانا نقول لا نخ الحال من ان يقوى الجزء على مثل
ما يقوى عليه الكل من الحركة المنتهية الى هذا الحد او على بعضه
ولنسوق الكلام الى آخره فان قلت يمكن ان يتساويا في هذا
التحريك ويكون ازدياد الكل على الجزء في جانب المنتهى
كما ذكره قلت قوة الكل ضعف قوة النصف مثلا
فيجب ان يكون تحريك الكل ضعف تحريك النصف وعلى هذا
التقدير لا يكون كذلك لان الزيادة من جانب المنتهى
بقدر متناه فلا تصير الحركات الماضية الغير المتناهية
بسبب انضمام هذه الزيادة ضعفا للحركات الماضية

فقط وقس عليه حال غير التضعف في الاجزاء وفيه نظر لجواز ان يكون
قوة الكل على التحريكات الغير المتناهية في الطرفين وقوة
النصف على التحريك الغير المتناهي من طرف واحد بحيث
يكون نصفا للغير المتناهي من الطرفين اذ لا برهان على ان
غير المتناهي من الطرفين لا نصف له ولا يذهب عليك انه
لا يجري هذا المنع في غير التضعف في الاجزاء فتامل ثم ذكر
الشيخ في الشفاء ههنا امورا منها ان هذا البرهان
انما يجري في الآثار التي يجب وقوعها في الزمان واما الاثر
الذي يمكن وقوعه في الآن والزمان فلا يجري فيه البرهان
اذ يمكن ان تكون تاثير الكل في آن وتاثير الجزء في زمان
ومنها ان ذلك في قوة موثرة في مبدا معين في كثرة متوالية
في مبدا محدود متمادي المدة واما كثرة مختلطة من اشياء
مختلفة في ترتيب مختلفة فعسى الامر يشكل فيه ولا يمكن استعمال
هذا البيان بعينه فيها وذلك لانه لا يلزم ان يكون العدة
المعدومة التي في المستقبل اذا كانت انقص من عدة
اخرى يكون متناهية فيجوز ان يكون في المستقبل امور غير
متناهية بعضها انقص من بعض كحركات بلا نهاية هي
اسرع وحركات بلا نهاية من الابطاء فان دورات الاسرع
لا محالة اكثر من دورات الابطاء وكذلك العشرات الغير

المتشابهة اكثر من الوحدات الغير المتشابهة واقل من المئات والالوف الغير المتشابهة واما في الزمان المتصل من الآن فلا يجوز ان يكون زمان معتبر من الآن اقل من غير المتشابه المبتدء من الآن الا متناهيا ولكنه اذا كان ما يقوى على كثرات مختلطة غير متناهية كل ترتيب منها واحد فقد يقوى على ترتيب واحد منها مبتديا في وجه معينه وآن معين فاذا كان الجسم لا يقوى على ترتيب واحد غير متناهية فكذلك لا يقوى على خلط من تراتيب مختلفة واما انها لا يقوى على ترتيب غير متناه فذلك مبين مما قلنا واما اذا كان كل كثرة منها غير منتظم في ترتيب واحد او يكون الكثرة صنفا واحدا الا ترتيب لها فلا يتبين لها في هذا العلم المشاهدة قوله فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد له تفصيله انه اذا فرض تحريك الجسم الاصغر لحركة غير متناهية اسرع من حركة الاكبر في القوة القسرية او ابطاء منهما في الطبيعة لا يلزم الخلف وهو مساواة الجزء الكل في التحريك لانهما وان استويا في الزمان فهما مختلفان بالسرعة والبطوء فلا يلزم انتفاء التفاوت بالكلية وهو المحذور لا انتفاء التفاوت في المتن فقط هذا ولو تم ما ذكره الشيخ من انه لا يحتاج في هذا البرهان الى وجه هذه الامور بل يكفي فيه التقدير

كما يستوي تعريف اندفع ذلك ونظايره فتامل قوله وجب بان
التفاوت الى المختار ان زمانهما واحد والتفاوت في العدد
واقع ولا يلزم من ذلك تناهيهما بحسب العدة والمدة
اصلا بل يجوز ان يكون كل منهما غير متناه بحسب المدة
والعدة كما في دورات الفلك الاعظم وفلك الثوابت
فانهما غير متناهيتين في المدة والعدة مع التفاوت بينهما
في العدة قوله بط لان كل مدة الى انت خبير بانه اذا
كانت المدة غير متناهية وفرض وقوع دورة واحدة
في قطعة منها كسنة مثلا يكون امثال تلك القطعة في المدة
الغير المتناهية غير متناهية فيقع في كل سنة في هذا المثال
دورة فيكون العدة ايض غير متناهية اذ لو انتهى الى حد لا يقع
فيه الحركة لم تكن غير متناهية بحسب المدة ايض وهو ظاهر واذا
كانت المدة متناهية وفرض وقوع دورة في قطعة منها
يكون امثال هذه القطعة في هذه المدة المتناهية فيكون
الحركة متناهية بحسب العدة ايض وما تقرر من ان قبول
الجسم للانقسام الى غير النهاية فانما هو الى الاجزاء المتناقصة
لا الى الاجزاء المتساوية والمتزايدة فان كل جزء
يفرض في الجسم فامثاله فيه متناهية بل الجسم قابل للصغر
الى غير النهاية كما يظهر عليك في الطبيعيات ان شاء الله تعالى

فارغ

فاندفع الايراد ان وفي دفع الاخير مناقشة لطيفة فتامل
قوله مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم الخ قد سبق فيما نقلنا
عن الشيخ جوابه مع ما فيه من المناقشة واعلم ان الشيخ
صرح في الشفاء ببقاء الصور العنصرية في المركبات وبالغ فيه
وفي التشنيع على من زعم خلافه حيث قال لكن قوما في قرب
زماننا هذا اخترعوا مذهبا عجيبا وهو فساده بما يطول
ذكره ثم اورد على نفسه من شكوك المخالفين ما محصله انه
اذا كان صور العناصر باقية وقد استفادت بالمزاج
صورة اخرى كاللحمية مثلا وليست تلك الصورة من الامور
الغير السارية بل هي سارية في كل جزء فكان الجزء الموجود
من النار مثلا في اللحم وقد استحال في كيفية الحرارة فقد
اكتسب صورة اللحم مع بقاء الصورة النارية فيكون
من شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة
ان تصير لحما وكذلك كل واحد من البسائط فيكون ح
من شان البسائط ان تقبل صورة الانواع وان
لم تتركب بل استحال في الكيفية فلا يكون للتركيب
والمزاج حاجة واجاب عنه بان هذا مشترك بين المذهبين
لانه اذا كان استحالة العناصر في كيفياتها سببا
لانخلاع صورها وحدوث صورة اللحم مثلا فيجب

انه اذا عرضت تلك الاستحالة للمفرد قبل المفرد وحده
تلك الصورة من غير حاجة الى التركيب فان اجابوا بان
الاستحالة المؤدية الى خلع البسايط صورها لا تتصور
الا بالتصغر والتجاور فهو بعينه جوابنا فانا نقول ان
الاستحالة المؤدية الى حدوث صورة المركب ايضا كذلك
على انه يشبه ان يكون الحدود المحتاج اليها في تهيئة
المادة لقبول الصورة التركيبة لا تحصل ولا تتم الا
بالمزاج هذا محصل كلامه واقول قد اندفع بذلك
شبهة كون المفرد من غير تركيب قابلا للصورة اللحمية
مثلا لكن لو قيل ان الجزء الناري مثلا في حال التركيب
كما كان باقيا على الصورة النارية فقد قبلت الصورة
اللحمية ايضا فيكون نارا ولحما وهو محال لم يندفع بما ذكره
اولا ولا يرد مثلا على المذهب المستحدث او على هذا
المذهب لا يبقى الصورة النارية وهذا انما يلزم من
التزام كون حلول صورة المركب فيه على سبيل السريان
في كل جزء اما لو قيل بان تلك الصورة سارية في كل جزء
من المركب يكون ذلك الجزء مركبا من البسايط الممتزجة
التي هي شرط حصول تلك الصورة فلا يتوجه تلك الشبهة
كما لا يخفى وليس في كلام الشيخ ذلك الالتزام بل انما ذكر

الزاما

السريان في الشبهة واجاب عنه اولا بما ذكرنا في ان ذلك
مشترك وذكر آخر اما نقلت في قوله بل شبه ان
يكون الحق وهذا هو الجواب الثاني وان لم يعنونه بالمنع
وفي عادة الشيخ ان يصدر مختاره بلفظ شبه
ونظايره كما نقلته فيكون هذا جوابا تحقيقيا والاول
جوابا جدليا ومحصل الجواب التحقيقي ان الصورة الكرية
مشروطة بالمزاج والظاهر ان مقصوده انها انما تفيض
على المجموع الممتزج وهو بعينه ما ذكرنا وانما لم يصرح بنفي
السريان لبيانه في الجواب الالزامي المذكور اولا ثم
اشار الى نفيه في الجواب التحقيقي كما هو عادة الحكماء
في ردع المبطلين اولا بالدلائل الجدلية ثم ارشادهم
ثانيا بالمسلك البرهاني **قوله** وثبت ان كلما كان كذلك
الى لم يذكر الحكماء كذلك بل ذكروا ان التلازم بينهما
اما لعلاقة التضايف وهما ليسا متضايفين لان ماهية
احدهما ليست معقولة بالقياس الى الآخر او لان احدهما
علة موجبة للآخر او لان كليهما معلولا علة واحدة
موجبة بضم احدهما بالآخر او لانهما متكافيان في الوجود
وليس احدهما علة للآخر ولا معلولا له ولكن لا يوجد احدهما
الا ويوجد ثم قصدوا الابطال القسم الآخر بمقدمات

كثيرة لطول الكلام بنقلها وذكر ما فيها فالواقع العنوان
المتوسطان ولا يخفى انه يتجه عليه انه يكفي في التلازم كونهما
معلولي علة واحدة موجبة سواء كان لاحدهما مدخل في وجود
الآخر او لا فان كل واحد من المعلولين ملزوم للعلة وهي
ملزومة للمعلول الآخر فكل واحد منهما ملزوم للآخر ولقد
كرر ذلك في شرح الاشارات فقيد هذا القسم من التلازم
بهذا القيد وقال اذا لم يكن بينهما علية ومعلولية لم يكن
اجتماعهما الا بمجرد الاتفاق ولا يخفى ما فيه واجاب
في المحاكمات بان العلة اذا صدر عنها شيئان لا يكون
صدورهما من جهة واحدة بل من جهتين وكل واحد
من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة اخرى فلا يتكرر
الوسط وزاد عليه قدس سره في الحاشية ان التلازم
بين الجهتين غير معلوم ولو فرض بينهما فالكلام في انه من
اي القبيلتين قوله وهو المحل المتقوم بنفسه الى آخره اي لا بد
الحال كما وقع في عبارة كثير من المحققين فلا يرد النقض
بالاعراض القائمة بالمادة بناء على تقومها بالصورة
لا بنفسها كيف ولو لم يحمل على ذلك خرج جميع الاعراض
عن كونها اعراضا لما تقرر من ضرورة قيامها بالمحل المتقوم بعلته واما ما يتوهم من ان المصنف
اراد بالموضوع ههنا المحل المتشخص لما حل فيه وادعى

مبحث الهيولى

ان الوص

ان العرض الحال في عرض آخر متشخص بموضوع ذلك العرض
لا به ولذلك حكم بالمباينة بين الموضوع والعرض فبين
الفساد لان المص سيذكر كون الموضوع في جملة
المشخصات في المباحث ليترتب عليه امتناع انتقال
الاعراض والدعوى التي نسبت اليه في نفي مدخلية العرض
في تشخص العرض القائم به مما لا اشعار به في كلامه اصلا
ويبعد في مثله ارتكابها جدا بل الفطرة السليمة تشهد
بفسادها ويلزم منها ان لا يتم الدليل على امتناع
انتقال العرض القائم بعرض من معروضه لا عرض آخر
قائم بمحل ذلك المعروض واما حكم المص بالمباينة بين الموضوع
والعرض فمستند الى اعتباره عدم قيامه بالغير وشانه
ان يكون هو مراد الشارح بقوله المتقوم بنفسه وح
فلا وجه لنقضه وينطبق الحكم المذكور كما لا يخفى وان كان
فيه ما فيه ويسنح لهذا تتمة تقصيه **قوله** اي الاختصاص الناعت
منها شك ومواته ان اريد بالاختصاص الناعت
ما يصح حمل النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه ظ
بناء على ان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة
وان اريد به ما يصح حمله عليه بواسطة ذو فيرد عليه ان اختصاص
المال بصاحبه بل المعروض لعارضه واندفاعه على ما لوحنا

اليه في ان العرض هو شدة الاسود كما يعلم من كلام القدماء فظ
واما في عرف الجمهور فبان يقال المراد ان يكون المختص
هو السبب القريب لاتصاف الآخر به بان يكون هو بذاته
وصفا للآخر كالسواد فانه السبب القريب لكون الجسم
اسود فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فان صريح العقل
شاهد بانه ليس بذاته صفة المالك بل صفة المالك بالذات
انما هي الاضافة التي له الى المال اعني التملك والمال سبب
لتلك الاضافة وهي الوصف بالحقيقة وهذا الاختصاص
لا يتحقق الا فيما له حصول في الآخر وعلى وجه الشيوع بمعنى
ان لا يكون له جزء متميز عنه في الوضع كما في باطن الوتد
الكاين الحائط ولا يكفي ذلك بل لا بد ان يكون له
تبعية خاصة والحاصل ان تصور الاختصاص الذي
للنعت بالنسبة الى المنعوت بديهي بوجه ممتاز عن غيره و
ذلك يكفي في المقصود فان العقل يجد في الاوصاف اختصاصا
خاصا بالموصوفات لا يشاركها فيها غيرها ويدرك
بالبديهة من ذلك الاختصاص والانحاء الآخر من
الاختصاصات هذا واما تفسير الحلول بالكون في آخر
لا كجزء منه ولا يصح انتقاله منه فهو تفسير اللفظ بسبب
المعاني التي يطلق عليه اللفظ حتى يزول الشبهة التي منشأ

مالم

في اشتراك الاسم فيعني معنى واحد فيسلب عليه المثال كما ذكره
الشيخ والاول تنبيه ابتدار على نفس المعنى ولا يلايم الثاني
ههنا لانه اذا علم العرض بانه لا يصح انتقاله كان قولنا
الاعراض لا يجوز انتقالها بمنزلة قولنا ما لا يصح انتقاله
لا يصح انتقاله فلم يكن من المسايل والمصنف يستدل عليه بكون
الموضوع في جملة المشخصات فتامل **قوله** ومعناه جهتيهم
هنا اذا اعتبر في الماهية الكلية ظاهر لكن يخرج الجواهر الشخصية
ظاهرا وان لم يعتبر فيها الكلية فخروج الواجب من حيث
ان المتبادر في هذه العبارة مغايرة الماهية للوجود
ولعل هذا اسلم وكان في كلام الشارح ايماء الى الوجهين
فتامل **قوله** وفي جعل المادة قبيل الجزء نظر لان انما يكون
اذا كان المراد بالمقارن مقارن المادة كما حسبه
الشارح واما اذا احمل على المقارن لجوهر آخر بحيث يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر وبالمفارق
ما لا يكون كذلك فلا خرازة اذ كل واحد من الهيولى
والصورة والجسم مقارن لجوهر آخر بهذا المعنى حتى العقل
والنفس وح ينبغي ان يراد بالمقارن في العقد ما يكون
فعله مقارنا لجوهر مقارن بالمعنى المذكور واقول هذا
مع انه تعسف وحمل الكلام على ما لا يفهم منه اذ المقارن

بحسب اللغة اعم من المعنى الذي ذكره ولم يثبت الاصطلاح على
هذا المعنى لان المقارن والمفارق اذا اطلق في عرف الفن
فانما يتبادر منه مقارن المادة ومفارقها لا المعنى
الذي ذكره ولا قرينة على ذلك المعنى مشتمل على خلل آخر وهو
ان المفارقة بحسب الذات والمقارنة بحسب الفعل ليستا
متقيستين الى شيء واحد فان المفارقة ذاتا بالقياس
الى جوهر يكون الاشارة الى كل واحد من ذلك الجوهر والمفارق
عين الاشارة الى الآخر والمفارقة فعلا ليس بالقياس
الى ذلك الجوهر ضرورة ان النفس ليست مقارنة في فعلها
لجوهر يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر
بل بالقياس الى جوهر يكون هو مقارنا لجوهر آخر بالمعنى
المذكور كما اعترف به في تحقيق الكلام على الاقسام وفقدت
المقابلة بين الاقسام لان المقارن فعلا بالمعنى المذكور
يصدق عليه المفارق ذاتا وفعلا على تفسيره
اولا اللهم الا ان يريد بالمفارق بالذات المفارق
عن جوهر يكون الاشارة اليه عين الاشارة اليه وبالمفارق
فعلا المفارق عن جوهر مقارن لجوهر آخر بهذه
الحيثية كما استدركه ثانيا فيصير المعنى اما مقارن
عن جوهر يتحد معه في الاشارة ذاتا وعن جوهر مقارن

لجوهر آخر يتحد معه في الاشارة فعلا وهو العقل او مفارق
عن جوهر يتحد معه في الاشارة ذاتا وغير مفارق لجوهر
مقارن لجوهر آخر يتحد معه في الاشارة فعلا وهو النفس
او مقارن لجوهر يتحد معه في الاشارة لا آخر التقسيم
وح يكون المفارقة في العقل مقابلا للمقارن الذي
هو آخر الاقسام فيبقى الحزازة الثانية مع عدم دلالة
اللفظ على المقصود ولعمري ان تحمل الحزازتين المذكورتين
مع حمل اللفظ على المعنى المتساوق الى الفهم اعذب كثيرا
عند الذوق السليم مما ذكره هذا القايل لانه اذا حمل المقارن
على ما يقارن وجوده لوجود المادة يشمل بعض المادة ضرورة
ان وجود الشيء في زمان وجوده وايضا اندراج المادة
في مقارن المادة على سبيل التغليب ليس ببعيد ونظير
هذا ما يحمل النوع داخلا في الذاتي وفي الداخل في الماهية
ولا في دفع استعمال لفظ المادة قبل ان يخرج من
التقسيم اعتمادا على ما يعلم عن قريب واما ما حمله هذا القايل
فمع احتوائه على مثل هذه الحزازات لا يعلم اصلاح اللفظ فهو
كالمستعيذ عن الرمضاء بالنار ثم اقول لولا المحافظة
على المعنى المتبادر امكن ان يفسر المفارق بما لا وضع له
والمقارن بما له وضع بل يراد المقارن للوضع والمفارق

[illegible] صح

عنه فينبغي فع عنه الحزازتان بل لا يبعد ان يراد ان المقارن
لما استتر وتوعه في عرف الفن في مقابلة المفارق وكان شاملا
لنفس المادة اصطلاحا وان لم يشمله لغة قوله اوما يتركب
منهما ويرد عليه مجموع الهيولى والصورة النوعية فانه
داخل في المركب من الحال والمحل بناء على ما سيصرح الشارح
من حلول الصورة النوعية في الهيولى وليس بجسم وان قيل
بحلول الصورة النوعية في الصورة الجسمية عاد النقض بـ
مجموع الصورتين وان قيل بحلولها في مجموع الهيولى
والصورة الجسمية كما يقتضيه جعله هيولى ثانية لزم تداخل
الاقسام فان مجموع الهيولى والصورة الجسمية داخل
في الجوهر الذي يحله جوهر آخر وفيما يتركب من الحال والمحل
ايضا اللهم الا ان يعتبر في القسم الثاني نفي القسم الاول
بقرينة المقابلة فيصير معنى التقسيم اما ان يكون محلا لجوهر
آخر وهو المادة او لا فاما ان يكون حالا او لا الخ فيدخل
مجموع الهيولى والصورة الجسمية في المادة فقط ويكون المادة
اعم من الهيولى الاول والثانية ويمكن الجواب عنه بناء
على التقدير من الاولين باعتبار الوحدة الحقيقية وما في حكمها
في المقسم فان هذا التقسيم لاجناس الجواهر وما هو في حكمها
ومجموع الصورتين ليس له وحدة حقيقية بل وحدتها

ملخص

بمحض الاعتبار بخلاف الهيولى والصورة الجسمية فانهما مهية
جنسية لها وحدة حقيقية وكذا مجموع الهيولى والصورة
النوعية فان المهية المتحدة بالوحدة الحقيقية من مجموع
الهيولى والصورة الجسمية ثم مجموع الهيولى والصورتين
فان الاول طبيعة جنسية والثاني طبيعة نوعية فيندفع
النقض بهما واما مجموع الهيولى والصورة الجسمية فان
لم يسلم ان له وحدة حقيقية فلا اشكال فيندفع
تداخل الاقسام على التقدير الاخير ايض وان لم يسلم
فيدخل في الجسم ويكون الجسم الخارج من التقسيم اعم من مجموع
الهيولى والصورتين ومن مجموع الهيولى والصورة الجسمية
ويكون المعتبر في القسم الاول اعني الهيولى بكونه محلا فقط
اي لا يكون حالا ولا مركبا من الحال والمحل فتامل **قوله** قال
الامام لا بد لاتي بهذا الايراد على تقسيم المص لانه قسم مقارن
المادة الى الاقسام الثلثة فعلى مقتضى تقسيمه يكون الجسم
هو المقارن للمادة التي تركب من الحال والمحل والمركب
المذكور في النقض خارج عن المقسم لانا نقول المادة
على ما خرج من تقسيم هو الجوهر الذي يحله جوهر آخر فالمركب
المذكور داخل فيما يقارن المادة على معنى كلامه **قوله**
فانه لا استبعاد قبل الحصر استقراء واحتمال قسم

آخر لا يقدح فيه فلا يرد الاشكال واقول لا بد في الحصر
الاستقرائي من ان يغلب على الظن انتفاء قسم آخر وان
لم يتيقن وذلك في مادة النزاع منتف كما لا يخفى على من له
مسكة وقد صرح بذلك الامام حيث قال لا استبعاد
في وجود جوهر آخر فكلامه متجه على دعوى الحصر الاستقرائي
ايضا لان حاصله ان خلاف الدعوى ليس بمستبعد فلا يكون
دعوى الحصر ظنية فضلا عن ان يكون يقينية والشبهة انما
نشأت من عدم الملاحظة قوله اورد تقسيما آخر لا يرد
ذلك ايضا على التقسيم الذي اورده الشيخ في الشفاء وهو
ان كل جوهر اما ان يكون جسما او غير جسم وغير الجسم
اما ان يكون جزء الجسم او لا بل يكون مفارقا للاجسام
فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون
مادته وان كان مفارقا فليس جزء جسم فاما ان يكون
له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك ويسمى نفسا
او يكون متبريا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا قوله
والاول اما ان يكون لا يخفى انه يدخل الجوهر الغير
الجسماني الحال في جوهر آخر كذلك المقوم له في الصورة
وان لم يدخل المحل في الهيولى قوله او جزءا منه منصوب
عطفا على قوله او مدبرا وفي بعض النسخ مرفوع

عطف

عطفا ع النفس وهو غير جيد لان جزء النفس لا يدخل
في المدبر وان دخل فيه ولو ادخل جزء النفس بل
جزء العقل ايض في العقد وقيل اما ان يكون مدبرا
وهو النفس اولا وهو العقل سواء كان جزء العقل
او النفس لم يبعد ثم هذا الجزء منحصر في المحل اذ الجزء
الحال داخل في الصورة وخارج عن المقسم وهو لا
يكون حالا وكذا الحال في جزء العقل **قوله** لما مر من انه
المحل المستغني هذا قرينة جلية ع ما ذكرنا سالفا من ان مراده
بالمتقوم بنفسه المستغني عن الحال لكن قوله بعد ذلك
في بيان المباينة بين الموضوع والعرض ان الموضوع
هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه
تعين المعنى الثاني الذي ذكرناه اولا اعني القائم بنفسه
كما وعدنا هناك وح يظهر في كلام الشارح اضطراب
لان المراد من قوله في تعريف الموضوع هو المحل المتقوم
بنفسه ان كان هو المحل المستغني عن الحال كما يدل عليه
كلامه ههنا لم يكن بينه وبين العرض مباينة وان كان هو
المحل الذي لا يتقوم بغيره كما يشعر به ايراده في بيان
المباينة لم يصح قوله ههنا لما مر من انه المحل المستغني
عن الحال لان هذا اعم مما اذا العرض الذي يحله عرض

آخر داخل في هذا خارج عن ذاك وكذا ان كان المراد به
ما يستغني عن الحال والمحل معا ويمكن الاعتذار عنه بانه بالنسبة
يعني قوله لما مر من انه المحل المستغني عن الحال انه تمام المراد
في التعريف الذي مر بل انه جزء منه ولا يخفى بعده
وايضا التقوم بنفسه ان كان بمعنى القيام بنفسه الذي
هو سلب احد قسمي الحلول اعني حلول العرض في محله
لم يلزم منه نفي الاحتياج الى الحال فيه وان كان
بمعنى استغنائه في التقوم عن غيره لم يختص بالاستغناء
عن الحال والمحل فلزم خروج الاعراض مطلقا والحاصل
انه ليس للتقوم بنفسه معنى يستلزم سلب الاحتياج الى الحال
والمحل فقط لا بحسب الاصطلاح ولا بحسب اللغة فيرجع
تعيين هذا المعنى الى مجرد العناية من غير قرينة ثم صرح لينتقض
بالاعراض الحالة في المادة اللهم الا ان يعنى بالاستغناء
عن المحل مطلقا ومع ذلك الحال الذي هو موضوع بالنسبة
اليه هذا ولو قال الموضوع هو المحل المتقوم لما حل
فيه المستغني عن محل يقومه ظهر عمومية المحل بالنسبة اليه
ومباينته للعرض من غير تكلف ثم يلزم من المباينة بين
الموضوع والعرض ان لا يكون مثل السرعة قائما بالموضوع
فيخرج عن تعريف العرض اللهم الا ان يقال الحلول المأخوذ

في التعريف اعم مما بالذات او بالواسطة وعلى هذا
يكون للمحل افراد ثلثة الموضوع والمادة والعرض الذي
يحله عرض آخر **قوله** بل المتصور من النفس هذا كلام مشهور
بين القوم ولا يخفى ما فيه نظر لان علم النفس بذاته علم حضوري
والصورة العلمية في العلم الحضوري هو بعينه الصورة
العينية فالحاضر عند النفس المعلوم لها بالذات هو
ذاتها المخصوصة لا وجه من وجوهها كيف لا وعلم النفس
بالمدبر للبدن وبالشيء بهذا الوجه علم حصولي لا حضوري
فان قيل الحاضر بذاته هو النفس المشخصة والمدرك بالوجه
هو مطلق النفس قلنا اذا كان الجزئيات مدركة بذواتها
من غير كسب كان نوعها ايضا بديهيا اذ لا حاجة في تعقل
كنه النوع الا الى حذف المشخصات كما ذكروه في بداهة
كنه الكيفيات المحسوسة كالالوان وغيرها الا ان يقال بعد
ان يقول بداهة فرد معين لا يقتضي بداهة النوع انما المقتضي
لها بداهة الافراد اذ حينئذ يتنبه النفس للمشترك الذاتي
والمتحقق ههنا بداهة فرد فقط اذ كل احد لا يعلم بالعلم
الحضوري الا نفسه فتامل والاولى ان يقال انما يكون
الذاتي بين الثبوت اذا تصور الشيء والذاتي كلاهما
بذاتهما ولا يعلم ان مفهوم الجوهر متصور بذاتها فان

بانعلم بنه عرض له ولعل بامو كنهه من الثبوت له قوله فجاز
ان يكون الجوهر لا يخفى انه يمشى ذلك على الدليل الا ان
اذ يجوز ان يكون جوهرية لبعض الجواهر وعرضيته لبعض
الاعراض مديهيا ويمكن حمل كلام المص على دفع الايجاب
الكلي فيندفع ذلك قوله وظ انهما لليا منها انما
يبقى النشر ذلك فى كونهما من عوارض الماهية من حيث
هى لا فى كونهما من عوارض الوجود الخارجى لظهور ان الوجود
الخارجى لا مدخل له فى كون الشئ جوهرا او عرضا فتدبر
قوله وما قيل من انه يلزم تقوم الجوهر لعله اراد التقوم
الذهنى كما نبه عليه السيد المحقق قدس سره فلا يرد ذلك قوله
متقوم لذلك كما فى الكرسى على ما هو المشهور واما تقومه بعرض
قائم بنفس ذلك الجوهر فمحال وكذا تقومه بجوهر آخر مباين
له وصفا غير داخل فى قوامه كتقوم زيد بالعرض القائم
بعمرو قوله فلا يجوز قيام عرض واحد الاول ان
لا يخصص بالعرض كما فى المتن ليشمل الصورة قوله فيلزم
ان لا ينفصل وفيه بحث لانه ان اراد انه لا يلزم ان
لا ينفصل عندنا بمعنى عدم اطلاعنا على وجه الانفصال
فهو غير صحيح وان اراد انه لا ينفصل فى نفس الامر
فالملازمة ممنوعة والسند ظ قوله بل يلزم ان يكون قسما

نظرا لكن النظر الحكمي يعطي الحكم بامتناع حلول شخص في
محلين مختلفين اذ العقل يحكم بديهة ان العرض القائم بشيء
غير القائم بشيء آخر من غير توقف ولعدّ المغايرة سفسطة ولو
جوّز العقل قيام العرض الواحد بمحلين لم يحكم بالمغايرة
بينهما بل يتوقف الى ان يتبين له عدم قيام هذا العرض
بمحلين فان قلت ما ذكرتم يقتضي امتناع اجتماع تصورين
او تصديقين في نفس واحدة في زمان واحد لان التصور
نوع واحد من العلم وكذا التصديق وكذا يستلزم ان لا تجتمع
النقطتان في خطٍ واحدٍ والخطان في سطحٍ واحدٍ والسطحان
في جسم واحدٍ لتماثلهما قلت لا نسلم ان التصورات متماثلة
وكذا التصديقات بل تصور كل مفهوم يغاير تصور
مفهوم آخر بحسب النوع وكذا التصديق بكل نسبة
يغاير التصديق بأخرى بالنوع والذي يرشد الى ذلك
ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل يغاير تصور
عمرو والتصديق بقيام زيد مع قطع النظر عن المحل يغاير
بقعوده وتحقيقه ان زيدا مثلا وان كان شخصا من اشخاص
الانسان وليس له تحصل منتظر بحسب الطبيعة والخارج لكن
العلم به من حيث انه يقبل التحصلات الذهنية التي تلحقه
باعتبار قيامه باشخاص الاذهان فهو كلي ونوع مغاير

في ذاته للعلم بغيره واما النهايات فانما تقوم في محل
واحد من حيثيتين مختلفتين فان الخط مثلا من حيث انها
مخصوص معروض لنقطة معينة ومن حيث انها آخر معروض
لنقطة اخرى فالموضوع مختلف بالحيثية فتامل **قوله** والا لوجب
اذ يلزم من كل منهما ان يكون شئ واحد في زمان واحد
مباينا لنفسه في الاشارة الحسية وهو غلط بديهة ولك
ان تقول هذا انما يلزم من تجويز قيام العرض الواحد
بمحلين مختلفين في الوضع اما لو جوز قيامه بمحلين متحدين
وضعا فلا يلزم من تجويزه تجويز كون جسم واحد في
مكانين فان قاس حلول العرض في المحل على حصول الجسم
في المكان وزعم انه لا فرق بينهما في هذا الحكم كان
قياسا فقهيا غير معقول **قوله** وعلى تقدير تسليمه جاز
ان يحال صعوبة الانفكاك الى اولوية العرض القائم بهما باحد
اذ يمنع الملازمة في قوله والا لم يوجب صعوبة الانفكاك
بينهما **قوله** يظهر جواب آخر وهو ان نجوز ان يكون
صعوبة الانفكاك لعرض قائم بالمجموع **قوله** اقول
ان البديهة وذلك لان المقتضي هو علاقة الاختصاص
الناعت وهو مشترك اذ لو جوز العقل اتصاف شئ
بامر اعتباري من حيث اتصاف اجزائه باجزاء ذلك

الامر لجاز عنده اتصافه بامر موجب في عدم اتصاف
اجزائه باجزائه الاخر ان الدليل الدال على استلزام
انقسام المحل انقسام الحال يجري في الاعتباريات
في غير فرق قوله لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف
هذا ثم وكيف يسمع في مثله دعوى البداهة مع ان جمهور
المشائين يدعون البداهة في انتفاء الجسم المخروط
والحالة هذه ويلزم منها انتفاء النقطة قطعا ثم
اقول اذا قطعنا المخروط بنصفين طولا على راسه قاعدته
فاما ان نقول بانقسام النقطة للقطعتين مع بقائها بالتشخص
او نصير وقع النقطة الشخصية اثنين قائمين بمحلين لا لطريق
الانقسام بل بكونها هذه وتلك او بانعدام النقطة
وحدوث اخريين والاولان باطلان فتعين الثالث
سواء قلنا بانعدام الجسم بالتفريق وحدوث آخرين
او ببقائه موصوفا بالكثرة بعد ما كان موصوفا
بالوحدة واما اذا اخذ قطعة من جهة قاعدته كما فرضه
وقلنا بان التفريق ليس اعداما لم يلزم انتفاء النقطة
بل يجوز ان يبقى بعينها قائما بذلك المحل الذي كان
واحدا والافصار كثيرا بالتفريق سواء جعل محله
القريب المقدار او الجسم فتقرر ان ما استشكله المير

مشكلا عند شئ في المذهبين وقد اختار الشارح تبعا للمص
بقاء الجسم بعينه بعد التفريق وح لا يلزم انتفاء المعطى
فلا يلزم اشكال فلا وجه لاستشكاله اصلا وقس عليه
حال المكعب المقطوع والا انحصر الخ دعوى مشاع
انحصار عرض ما في شخصه مم **قوله** اقول فيه نظر لانه يجوز ان
يكون الخ اقول العقل السليم ينقبض عن توارد الموضوعات
على وصف واحد بالعدد بل اذا لاحظ تزايل امر واحد
بالعدد يحكم بحسب الفطرة بان الثابت هو الموصوف
والمزايل هو الوصف والحق ان اصل الدعوى اظهر من هذا
البيانات **قوله** لانا نقول ياتي طرق ح قيم اقول هذا
غير متوجه لان الناقض مدع والمجيب مانع فمطالبته
بالفرق خارج عن قانون التوجيه **قوله** لانا نشاهد ان الجسم
المشخص الخ فان قيل ان بعض الاجسام لا يصح عليه الانتقال
في الحيز وبالجملة لا نشاهد انتقال بعض الاجسام مع بقاء
شخصه فلا يتم الكلية قلت المكان انما يعرف بامارات
في جملتها صحة انتقال الجسم عنه نظرا الى مجرد الماهية
المكانية فتامل **قوله** فاذا انتفى ذلك الجزء الذي حصل منه
هذا المشخص الخ ان اراد بذلك الجزء الامر الذي هو
المبدأ الى التعريف لعدم الانطباق على كثير من وهو

الدر

الذي وصفه بان نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى النوع كما هو
ظ السياق فسلم انه يلزم من زواله زوال الشخص ولكن
لا نم انه يلزم من زوال المحل زوال ذلك الامر لجواز
بقائه بتعاقب الموضوعات فلا يلزم من انتفاء المحل
المعين انتفائه وان اراد سبب ذلك الامر فلا نم انه
يلزم من زواله زوال ذلك الامر لجواز بقائه بسبب
آخر وهذا اصل المنع **قوله** وبالجملة فليس هناك عرض الخ
يع انهما اما تخلل السكنات وعدمه او مجرد اصابتين
وعلى التقديرين لا وجود لهما في الخارج وانت تعلم
ان جواز اتصاف العرض بالامر الاعتباري كاف في
المطلوب اذ لا فرق في انقباض العقد بين الاعتبارات
وغيرها فان جاز اتصاف الاعراض بوصف اعتباري
جاز اتصافها بوصف موجود اذ النسبة التاعينية
مشتركة نعم انما يظهر الفرق بناء على مذهب المتكلمين
في ان القيام هو التبعية في التحيز **قوله** الاول ان التحيز
صفة للجوهر قائم به الخ لا يق انما يتم الدليل اذا كان
التحيز موجودا في الخارج ولعلهم يمنعونه لانا نقول
المراد به الاين وهو موجود عندهم **قوله** والا لزم اشتراط
الشيء الخ لا يق انما يلزم اذا فسروا القيام بتبعية

تحيزه لتحيزه واما اذا فسروا تبعيه تحيزه لذاته فلا
اذ اللازم منه ح تقدم ذات المحل على تحيز العرض لانا
نقول اذا فسر بذلك انتقض بنسبة الاعراض الى
عللها التي هي غير محلها لان تحيزها تابع لذوات تلك
العلل مع انها ليست قايمة بها قوله اذ لا بد ان يقوم
التحيز اولا بالجوهر الى ضرورة انه ما لم يتحيز اولا لم
يتبعه الغير في التحيز ولا منع لكونه متحيزا الا قيام
التحيز به فتامل قوله ان اوصاف البارى تعالى هذا الزام
للقائلين بوجود الصفات الزايدة على الذات
يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك الخ فيه نظر اذ لا يمكن
وجود الخطوط المذكورة في الافلاك مثلا بناء على اصول
الفلاسفه مع انهم عرفوا الجسم بهذا التعريف
ويمكن الجواب بامكان تحققها فيها نظرا الى موادها
وان امتنع بسبب الصورة النوعية عندهم والامكان
الذاتي لا ينافي الامتناع بالغير قوله ولعله غير مقيد
مع قيد الامكان بل محل الخ قوله لم يحصل الشارح
معنى الغرض المذكور ههنا وتحقيقه ان كل امتداد
فهو في ذاته صالح لان ينتزع منه شيء هو شيء بمعنى
انه للعقل ان يفصله بمعونة المتخيلة الى شانها الكر

يفصل

والتفصيل الى اجزاء متلاقية عند حدود فاذا حلل امتدادا
معينا الى اجزاء معينة على الوجه الجزئي ليسمى هذا انقساما
ذهنيا واذا حكم بانّ هذا الامتداد المعين مثلا
وكل جزء من اجزائه يقبل التحليل على هذا الوجه كان
تقسيما فرضيا عقليا وهذا حكم صادق يحكم به العقل
بمعونة الواهمة وظ ان المجردات لا يقبل فرض
الانقسام بهذا المعنى لان هذا الحكم فيها ويسمى كاذب
وايض العقل هناك يخرج ما هو موجود فيه بالقوة الى
الفعل في التعقل او التوهم وههنا انما يخترع ما ليس
موجودا فيه بالقوة اصلا والفرق بينهما ظ وانما تسمى
الاول بالفرض الانتزاعي والثاني بالفرض الاختراعي
واكثر ما يستعمل الفرض الاول بلفظه في فتق فرض
الانقسام في الجسم وقلما يستعمل الثاني بنفي فلا تيق
فرض الانقسام في المجردات بل الشائع فرض انقسام
المجرد وليت شعري ما ذا يقول الشارح في قبول القسمة
الذي جعلوه من خواص الكم المفسر بامكان تحقق الانقسام
فيه كما اخذه ههنا مع ان الكم المتصل ينعدم بطريان
الانفصال عندهم فلا يمكن تحقق الحدود فيه او بامكان
فرض الانقسام على المعنى الذي فهم فيلزم اشتراك

النقطة وغيرها مع الكم فيه هذا كله مع انهم عن اخرهم
صرحوا بان النقطة لا يقبل القسمة الفرضية اصلا والخط
لا يقبل الانقسام عرضا وعمقا والسطح عمقا وقد عرفوا
الكم المتصل بما يقبل القسمة الفرضية قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء انه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء يجتمع منها
حد مشترك هو نهاية الجزئين منها **قوله** وتقييد الابعاد
بكونها على هذا الوجه قال في المواقف هذا القيد ليس لتميز
الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد لا يكون
الا كذلك والذي يقبل الابعاد لا على هذا الوجه انما هو السطح
والجوهر لا ثبوت له ولا يخفى ان قوله فان الجوهر الخ دليل على عدم
كونه للتمييز ولكونه لتحقيق الماهية معا فانه اذا لم يكن الجوهر
القابل للابعاد الا كذلك كان في العلم به مزيد انكشاف
له ولم يحتج لهذا القيد للاحتراز واما ما قاله الشارح فلا
يخلو عن كدر كما لا يخفى **قوله** لا للاحتراز عن السطح الخ يمكن ان يقال
التقييد للاحتراز عن السطح الجوهري الذي يثبته قوم وسماحة
عندهم لا يقتضي ترك الاحتراز عنه خصوصا في التعريفات
الاسمية التي تذكر قبل اثبات وجود المعرف وقبل
الدلالة على استحالة بعض ما يدخل فيها وليعلم ان تصور
السطح الجوهري ليس لتصور الجسم فانه لو لم يقيد لزم ان يكون

وجه الكدر انه ان اراد ان تحقق قبول الابعاد على هذا الوجه معتبر في الجسم كونه معتبرا في حقيقة الجسم فالقابل للابعاد ليس بحقيقة الجسم وان اراد كونه معتبرا في جهة حصول الابعاد لا على هذا الوجه ايضا معتبر في جهة ... منه

بتصوره بتصور الجسم غايته ان يكون مستحيلا كتصور الجسم
الغير المتناهي فانه تصور لجسم مستحيل قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء كل جسم فهو متناه لكن حد الجسم من حيث هو جسم
غير حد جسم من حيث هو متناه والتناهي يلزم كل جسم بعد
ما يقوم بحد الجسمية ولذلك قد يعقل الجسم جسما ولا يعقل
تناهيه ما لم يتضح برهان ايضاح العوارض المطلوبة للموضوعات
بالبراهين **قوله** لا دائرة بالآخرة هذا الادار اما لانه اذا
انتهى القسمة يلزم وجود الجزء كما ذكر السيد قدس سره في شرح
المواقف فيرد عليه انه ربما يجب انتهاء القسمة الفعلية والوهمية
قبل القسمة الفرضية فلا يلزم وجود ما لا ينقسم اصلا لا في
الخارج ولا في الوهم بل اللازم منه وجود ما لا ينقسم
اصلا في العقل على الوجه ولا الكلي محذور فيه كيف ولو لم
يمكن وجوده لا في الوهم على الوجه الجزئي ولا في العقل على الوجه
الكلي لم يمكن الحكم عليه واما لانه يلزم منه تركب الجسم من تلك
الاجزاء وسيما الدليل الدال على امتناع تركبه منها يعلم
التركيب الخارجي والوهمي بل وجود تلك الاجزاء في الوهم
محال كما ذكره في حواشي شرح حكمة العين وفيه انه انما يلزم
التركيب الوهمي منها لو لم تنته القسمة الوهمية قبل الفرضية
اما لو انتهت قبلها فيكون الجسم في الوهم مركبا من اجزاء

لا تتجزى وهما متجزية بحسب الفرض العقلى لا من الاجزاء التى لا تتجزى
اصلا كما مر نعم انما يلزم تركبه مما لا تتجزى اصلا بحسب الفرض
العقلى ودلالة الدليل على استحالته ممنوعة اذ لا يلزم منه
الا وجود تلك الاجزاء فى العقل على الوجه الكلى ثم اقول
الاولى ان تقول انما يمكن التقسيم الوهمى والفرضى الى اقسام
لو فرضت موجودة وتالفت تحصل من تلك الاقسام مقدار
يساوى ذلك المنقسم وذلك ضرورى اذا تمهد ذلك فلما بطل
تركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى على تقدير وجودها بطل
الخلال اليها لما عرفت من انه لا يتحد الا الى اقسام
تحصل من مجموعها ما يساوى ذلك المتحد ويمكن توجيه الادلة
على هذا الوجه فان قلت فيلزم امتناع انقسام الجسم الى
الى ما لا يتناهى اذ لو كانت تلك الاقسام موجودة والفت
تحصل مقدار غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير
الغير المتناهية غير متناهية قلنا قالوا امتنع قبول الجسم
الانقسام الى اجزاء غير متناهية انه لا يصل الى حد لا يقبل
القسمة بعده واقول المقادير الغير المتناهية اذا كانت
متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناهية بالضرورة
اما اذا كانت متناقصة فلا الا يرى ان انصاف
الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف
نصفه

بنصفه وكذا لو فرضت موجة لم يحصل منها الا الذراع
والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقضة
بمعنى انه لا ينتهي تجزيته الى حد لا يمكن للعقل تجزيته فتلك
الاجزاء متناقضة على الولاء واما فرض انقسامه الى اجزاء
غير متناهية متساوية فمما يشهد بديهة فضلا عن المتزايدة
وسيجي لهذا تفصيل فان قلت فحينئذ يرد على الحكماء المحذورات
التي تورد على النظام التي ما كان منها لزوم لا تناهي المقدار
اذ النظام انما يقول بتالف الجسم من الاجزاء المتناقضة
وما زاد على الحكماء الا اخذ ما بالقوة بالفعل وعلى ما قررتم
لا فرق بينهما في ايجاب اللاتناهي قلت النظام لما قال باخذ
جميع الانقسامات بالفعل لزمه ان يكون تلك الاجزاء
الغير المتناهية غير منقسمة فورد عليه ما لا يرد عليهم الا التقضي
بوجه المولف من المشائين فظاهر عدم وروده عليهم
لانهم لا يقولون بالتاليف اصلا ولا مدخل للزوم
اللاتناهي فيه وكذا التعميم بالتناسب وكذا عدم لحوق
السريع البطي لانه مبني على ان السريع اذا قطع جزءا
فالبطي لا بد ان يقطع جزءا ايضا والا انقسم الجزء او سكن
ولا يخفى عدم وروده عليهم اذ عندهم كل ما يقطع السريع
فالبطي يقطع اقل منه واما امتناع قطع المسافة

الغير المتناهية في زمان متناه فيتسر اي منه انه مشترك
اذ لا فرق بين الاجزاء الموجودة بالفعل او بالقوة في ان
الحركة يأتي عليها وان يأتي دفعة عند الحكماء ويأتي في دفعة
عند النظام كما ذكره الشارح وغيره لكن سنبين منا بعون
الله تعالى انه مختص وروده بالنظام **قوله** والا فما حل فيه
طرفه الفوقاني الى هذا يوهم ان الطرف انما يقوم بجزء
من الامتداد وليس كذلك كيف وجزئه ايضا امتداد وله
اجزاء وليس جزء اولى من جزء بكونه موضوع الطرف
فالاولى ان يقال الاشارة الى احد الطرفين غير الاشارة
الى الآخر والا فما يماس احدهما يماس الآخر بعينه ومغايرة
الاشارتين يستلزم جواز فرض شيء من شيء فيه بالبديهة
والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو
متحيز بالذات وما للمكان حيز من غيره فان الاول يملأ
المكان وتحت اطرافه في التماس فيتميز جهاته بخلاف
الثاني واعتبر ذلك بوقوع ذلك المتحيز بالذات في الهواء
مثلا فانه لا تحته شق الصالة فيتميز له طرف عن طرف **قوله**
لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز الى اقول انما يلزم
ذلك لو لم يكن دورات التي تلي المركز من دورات الابعد
بقدر ما تقتضيه نسبة المسافتين والحاصل انهم لما التزموا

بعضها

التفكيك لكنهم اختيار هذا الشق والقول بزيادة دورات
الاقرب على دورات الابعد ولعلهم انما لم يلتزموا ذلك
لانه يستلزم تمام دورة الاقرب قبل دورة الابعد
والحس يشهد بخلافه كما يظهر في الفرجار ذي الشعب
الثلث وكان التزام ذلك افحش من التفكيك فلذلك
لم يلتزموه **قوله** للطافة الازمنة التي تقع فيها التفكيك
اقول اذا كان زيادة العظيمة على الصغيرة بنسبة عظيمة
كنسبة الالف الى الواحد مثلا يلزم ان تسكن الصغيرة الى
ان تقطع العظيمة تسعمائة وتسعة وتسعين وتحصيل الانفكاك
في هذا القدر في الزمان واللصوق في زمان قطع
جزء فاين لطافة زمان التفكيك بل زمان اللصوق
الطف بكثير من زمان التفكيك **قوله** ودعوى عدم
الاحساس بالسكنات لقلة ازمنتها الخ وكذا ما يقال
ان عدم الاحساس بالسكنات لكونها عدمية فان
السكنات وان كانت عدمية لكن العقل بمعونة الحس
يدركها فهي محسوسة بالعرض ولو صح هذا لزم ان لا تميز
في الحس الساكن من المتحرك **قوله** نعم لو صح الجزء لانتفت
الدائرة اقول بل اجزائه في المضلعات فاما اذا جعلنا
الخط محيط مثلث او مربع مثلا فاما ان تتلاقى ظواهره

لا آخر التسرديد فيلزم انتفاء الاشكال المسطحة المستدير والمستقيمة الاضلاع مطلقا ثم اقول يمكن ان تقرر الدليل هكذا اما ان يكون بازاء كل جزء من المحاط جزء من المحاط جزء من المحيط فيلزم تساوي تناهي الاجزاء او يكون بازاء بعض الاجزاء من المحاط اكثر من جزء فيلزم انقسام الجزء وهذا ايضا لا يختص بالدايرة **قوله** فان الدايرة المحسوسة شكل مضرس اي شكل كثير الاضلاع يشبه الدايرة حسا لكثرة اضلاعه وانفراج زواياه بحيث لا يظهر عند الحس كما ان المسدس والمسبع بل المخمس والمربع ايضا يرى من بعيد دايرة وليس المراد بالمضرس ههنا ما لم تتلاق ظواهرها بل تلاقت بواطنها حتى يتشكل بانه لا يدفع محذور الشق الثاني وهو الانقسام ثم هذا ابناء على ما تصوروه من اختصاصه بالدايرة وقد علمت جريان مثله في المضلع فلا ينفعهم نفي الدايرة والقول بانها شكل مضرس بهذا المعنى **قوله** فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو اكبر منه فيه نظر لان لهم ان يمنعوا كون الجزء الواحد محسوسا فلا يلزمهم هذا المحذور **قوله** فان الماضي من الحركة موجود في الماضي اعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها الا في الخيال قالوا لانه انما يتوهم

وجودها

وجودها اذا وصل المتحرك المنتهى وح يكون قد بطلت
بالكلية اقول فهذا الكلام لا يطابق مذهبهم لانها اذا كانت
موجودة في الخارج في الماضي والمستقبل لم يصح نفي الوجود الخارجي
عنها مطلقا وحصر وجودها في الخيال لكن الشيخ في الشفاء
بعد ما حقق انها مما لا ذوات لها قائمة في الاعيان وانما تترسم
في الخيال قال وهذه الحال وجودها على سبيل وجود الامور
في الماضي وبيّنا لها بوجه آخر لان الامور الموجودة في الماضي
قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا ولا كذلك
هذه الحركة ولا يخفى ما بين آخر قوله من التناقض اقول وجه
دفع التناقض عن كلامه ان مراده ان وجودها في الخيال على نحو
وجود الاشياء في الماضي بمعنى انه يرتسم في الخيال امتداد
خاص محصول في الخيال على صفة المضي كما يشهد به الفطرة
السليمة لكن يبقى الكلام في تحقيق الامر اذ لقائل ان يقول اذا
انتهى الحركة فانما بطلت الحركة في الحال ولا يلزم منه انتفاؤها
مطلقا بل هناك قد تم وجودها في الماضي كما ذكروه ولا يق
اذا لم يتصف بالوجود الحاضر لم يتصف بالوجود الماضي لان
الماضي ما كان حاضرا لان الملازمة ممنوعة اذ العقل لا يقتضي
في ان يكون بعض الاشياء بحيث يكون ظرف وجوده بعض
الزمان دون الآن وح يكون اما ماضيا او مستقبلا كالزمان

نعم الشيء الذي يكون الآن ظرف وجوده اذا لم يوجد في آن من الآنات
لم يتصف بالوجود اصلا واقول اذا قيل هو موجود في الماضي
فلا يخلو اما ان يراد ان وجوده مقارن لوصف المضي فيكون
موجودا ومعدوما معا اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء
او يراد ان وجوده كان مقارنا بوصف الحضور ثم زال
الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في آن ما
فما لا يكون موجودا في آن لا يكون موجودا في الماضي
وتفصيله ان وجوده لو كان مقارنا لوصف الماضي فهو
متصف في الآن بالمضي لزم ان لا يكون موجودا في الآن
وقس عليه مقارنة الوجود للاستقبال وان كان مقارنا
لوصف الحضور لزم ان يكون له وجود في آن من الآنات
وبعبارة اخرى الشيء اذا استلزم احد الوصفين ولم
يجامع وجوده شيئا منهما لم يوجد اصلا والامر المذكور
يستلزم المضي او الاستقبال والوجود لا يجامع شيئا
منهما فلا يوجد قطعا اما الاستلزام فظ اذ لا حضور
له واما انه لا يجامع وجوده شيئا منهما فلانه ماض الآن
وليس موجود الآن ومستقبل الآن وليس بموجود الآن
فظهر انه لا وجود له في الخارج اصلا غاية الامر كما قال
بهمنيار في التحصيل ان الوهم تغتنش الحركات المنقضية

بان یختار واحد منهم اثر الواحد فیجتمعون فی مکان واحد و لیست
الحرکات کذلک قوله وح سقط الجواب ان المذکور لکن
یکفی الجواب بمنع الملازمة ومنع قوله الماضی کان حالا اذا المستقبل
سیصیر حالا وقد مر تفصیل المقام وتحقیقه قوله اذ لا جزء
لها فی امتداد المسافة وان کان له اجزاء یجب اجزاء المتحرک
قوله ویمکن دفعه بانه انما وقع توضیح ان النظام یوافق
الحکماء فی قبول الجسم الانقسامات المقداریة الغیر المتناهیة
الا انه یاخذ تلک الاقسام حاصلة بالفعل فیکون عنده
الاجزاء المقداریة المتباینة فی الوضع فی الجسم غیر
متناهیة والاجزاء المتداخلة لیست اجزاء مقداریة لاتحادها
فی الوضع بحیث یکون الجسم منقسما الیهما بالفعل اذ
بالانقسام المقداری المستلزم لکون الاجزاء متباینة
فی الوضع هکذا ینبغی ان یوجه لیستقیم الکلام فان مطلق
الانقسام بالفعل لا ینافی التداخل او الانقسام بالفعل هو
الاشتمال علی الاشیاء الموجودة بالفعل وهو حاصل مع
التداخل کما فی انقسام الجسم الی الهیولی والصورة قوله
اذ فی المجاز ان یکون الازدیاد فان قلت لما کان زیادة
اضعاف الحجم علی اضعاف الحجم مع زیادة اضعاف
الاجزاء علی اضعاف الاجزاء وکذا النقصان والمساوات

فيكون نسبة الحجم الى الحجم بنسبة الاجزاء الى الاجزاء بحكم المصادرة
التي وضعها اقليدس في صدر المقالة الخامسة من كتاب الاصول
قلت الذي ذكره اقليدس ههنا ان المقادير المتناسبة
هي التي يكون بحيث اذا اخذت اي اضعاف تكن للاول
والثالث متساوية المرات وللثاني والرابع متساوية
المرات كانت الاوليان معا اما زائدتين على الاخريين
واما ناقصتين منهما واما متساويتين لهما فما ذكرتم انما هو
في المقادير واما الاعداد المتناسبة فقد عرفها في صدر
المقالة السابعة بانها هي التي يكون الاول منهما للثاني
والثالث للرابع اضعافا متساوية او جزءا واحدا
او اجزاء بعينها فتناسب المقادير للاعداد اولا تحصل
لما ذكرتم من كون زيادة اضعاف الاوليين ومساواتهما
ونقصانهما مقابل من اقليدس في الشكل الخامس من العاشر
ان نسبة كل مقدار الى مقدار مشارك له كنسبة عدد الى عدد
بما يؤول الى كون المقدار للمقدار بجزء او الاجزاء الذي للعدد
بالنسبة الى العدد كذلك وهذا الكلام لا يخفى على المتدرب انه
قد من بعض افاضل المهندسين المصادرة المبنى عليها
رسم اقليدس للمقادير المتناسبة بما يشمل الاعداد
قسم التناسب من المقادير والاعداد بما ذكره في حال

الصدر

الاضعاف فيكون نسبة المقدار الى المقدار اذا تحققت تلك
الحال في الاضعاف كنسبة العدد الى العدد على انا نقول
لما كان نسبة عدد الاجزاء الى عدد الاجزاء نسبة عددية
لتشاركهما فيما يعدهما واقله الواحد وكلما سقط الواحد
من عدد الاجزاء نقص المقدار بما يقتضيه اسقاط جزء منه
ونقصان المقدار في مراتب اسقاط الجزء الواحد
غير متفاوت اذ لا تفاوت بين الاجزاء في افاده
المقدار فكلما نفى اسقاط الواحد منه مرات لا بد ان نفى
المقدار باسقاط جزء واحد منه تلك المرات بعينها اذ
لو لم يتساو مرات عد الواحد عدد الاجزاء مرات
عد الجزء الواحد لزم تفاوت الاجزاء بعضها وبعض
اخرى لتوقف عدد الاجزاء ولم يفن المقادير لكان المقدار
مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى لم يتحقق النسبة ايضا فتحققها
دليل آخر على عدم تركبه من الاجزاء التي لا تتجزى **قوله**
بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي يوجد في المقادير
اعني النسب الصم ومتى تحقق بين المقدارين لا يكون
لهما عاد مشترك فاذا نقص الاقل من الاكثر يبقى ما هو
اقل من الاقل ثم اذا نقص اقل الثاني من الاقل الاول
يبقى اقل من الاقل الثاني واذا نقص الاقل الثالث

وهكذا الى غير النهاية اذ المقدار قابل للانقسامات الغير المتناهية
فيتصور فيه ذلك بخلاف الاعداد لضرورة انتهائها الى الواحد
ومن امثلة النسب الصم نسبة قطر المربع الى ضلعه وذلك لان
مربع القطر ضعف مربع الضلع بحكم العروس فيكون نسبة
القطر الى الضلع نسبة تكون مثناة بالتكرير الضعف لما بين
في الاصول من ان نسبة المربع الى المربع كنسبة الجذر
الى الجذر مثناة بالتكرير ثم انه ليس في الاعداد نسبة
يكون مثناة هو الضعف اذ ليس بين الواحد والاثنين
عدد فافهم ثم انه لما بين آنفا ان نسبة الحجم الى الحجم كنسبة
الاجزاء الى الاجزاء يندفع ذلك فتامل **قوله** وجب ان يكون مشتركا
الخ اقول فيه بحث لان هذا اول المسألة ولو ثبت ذلك
لكفى في بطلان مذهبه ولغى باقي المقدمات والصواب
ان يقال لما كان المقداران عنده مركبين من الاجزاء التي
لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد
فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون اصم وتفصيله ان الفرق
بين المقادير والاعداد انما هو بوجوب انتهاء الاعداد
الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير مركبة
من الوحدات الغير المنقسمة كانت منتهية اليها فلم يبق
الفرق فتامل **قوله** بيان الملازمة اقول يمكن تقرير كلام المص

بانه لو كان المكان هو السطح لزم تبدل مكان الطير الواقف
في الريح الهابة لحظة فلحظة مع انا نعلم قطعا انه في مكانه
الاول وكذا عدم تبدل المكان المنقول من بلد الى بلد
في صندوق مع انا نعلم قطعا تبدل مكانه وعلى هذا التقدير
لا يتوجه الجواب الذي سيورد بل الجواب الصحيح منع بطلان
اللازمين واسناد الحكمين الى بديهة الوهم **قوله** واجيب
عن الاول بان استبدال الامكنة اقول فيه بحث لان
الطير المفروض يصدق عليه ان له حالة متوسطة من الاين
الذي هو المبدا وبين الاين الذي هو المنتهى بحيث
يكون له في كل آن اين مغاير للاين الذي في الآن السابق
واللاحق فتلك الحالة لو لم تجعل من افراد الحركة لزم اختلال
بعض قواعدهم كقولهم ان الزمان مقدار الحركة اذ لا
يمكن ان يكون مقدارا لتلك الحالة التي ليست بحركة على
هذا التقدير ولعل الاوفق بالقواعد ان يجاب بان تلك
الحالة داخلة في الحركة الا ان العرف العام يفهم من اطلاق
المتحرك على الشيء ان ذلك الشيء منشا الحركة فلذلك لا يطلق
المتحرك في العرف على الطير المذكور فمعنى الحركة بحسب
العرف اخص من معناها بحسب الاصطلاح والمنفي
عن الطير بديهة هو المعنى العرفي لا المعنى الاصطلاحي قال

قوله لكن اذا قيل يلزم ان يكون الا ان اقول المعلوم بالضرورة
في الصورتين انهما متحركان في الجملة واما انهما متحركان
فيما هو مكانهما بالحقيقة فلا نعم اهل العرف يطلقون عليهما
المتحرك في المكان لان المكان عندهم اعم من الحقيقي وغيره
كالسوق والبلد بالنسبة الى زيد مثلا وبالجملة لا سفسطة
في نفي الحركة في المكان الحقيقي ههنا غايته انه يلزم ثبوت
حركة ما لهما اما في الوضع بالنسبة الى الامور الخارجة او
في المكان العرفي كالدار والبلد والقايلون بالسطح
لا ينكرون ولا يلزمهم انكاره قوله قالوا الخ نعلم بالضرورة
ان كل جسم الخ اقول الشيخ ومن يعتد به منهم لم يقولوا ان
كذلك بل قالوا كل جسم لو خلي وطبعه فهو في حيز والحيز
عندهم اعم من المكان ووضع الترتيب كما نقلنا من الشفا
سابقا وانما قالوا بان الاجسام المتمكنة لها مكان طبيعي
لا جميع الاجسام قوله منها انا نعلم بالضرورة ان المكان
الخ اقول المعلوم بالضرورة انه لم يبطل بالكلية بمعنى انه يقر
بالقوة لبقاء قابلية واما دعوى الضرورة في بقائه بالفعل
فممنوعة قوله ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ما سيجيء
في بحث وجود الجهة ما يتعلق بتحقيق هذا المقام قوله واذا
كان المكان هو السطح لا يكون ان الخ اقول لا حاجة الى هذا

لمكان

البسيان فان عدم مساوات السطح للبعد الممتد في الجهات
من اجلى الضروريات بل ليس بين المقادير الغير المتجانسة
نسبة مقدارية اصلا كما علم في صدر المقالة الخامسة
من كتاب الاصول على ان فيما ذكره وضع غير السبب مكان
السبب فتدبر قوله والمكان اعني السطح الباطن بحاله اقول
هذا ممنوع فان الزق ينقبض تارة فينتقص السطح ويمتد
اخرى فيزيد السطح وكيف يتوهم كون السطح بحاله مع تبدل
الشكل فان داخل الزق حين كونه مملوا على هيئة محيط
اسطوانة مستديرة او ما يقرب منه وحين صبت منه
بعض على هيئة مباينة لها كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قوله
وقد يقع هذه الوجوه الى حد الشارح المحقق معنى الملازمة
جوابا عن كلا الوجهين الاولين لان المساوات التي هي
مدار الوجه انما ينبهها الخصم بكون المتمكن مالئا له قوله وفيه
نظر اما اولا فلانا لا نم اقول نعلم في الشق ان المعاوقة
قد يكون بالكسر في قوة الميل والكاسر قد يكون مخز وقاد
قد يكون غيره كالبرودة العارضة للخفيف والحرارة العارضة
للثقيل وقد يكون باحداث سكونات متتابعة يحدث
في المقاوم لا يحس افرادها ويحس مجموعها فيتخيل ان
ذلك لبطوء ولا يخفى انه لا يتوقف الدليل على كون المعاوق

الضعيف مثلا اذ يمكن فرض ذلك المعاوق شيئا آخر مما عده
الشيخ وح يعرض الحركة الثالثة في الخلاء وسياق الدليل
الا انه يجري ايض منع امكان برودة او حرارة يكون
معاوقتهما بالنسبة الى معاوقة الملاء على نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء واما المسكن وان كان ذلك المنع فيه ضعيفا
اذ لا شبهة في جواز ان يسكن الجسم المتحرك اما بارادته او
بارادة قاسر مثلا اي قدر يفرض من الزمان لكن فيه
ان الزمان الذي بازاء ذلك المعاوق مغاير لزمان الحركة
فلا دخل لهذا المعاوق في تحديد زمان للحركة وح لظهر
جزما ان مجموع زمان حركة ذي المعاوق الضعيف الذي
هو المسكن مع زمان سكناته زايد على زمان الحركة بلا
معاوق بقدر زمان السكنات بخلاف ما اذا كان المعاوق
ملأ مثلا فانه لا يقع ح قطعة من الزمان بازاء الحركة
وقطعة بازاء المعاوق بل ذلك المعاوق يعين زمان
الحركة ويخصصه فلا يمكن استناد قدر معين من الزمان
الى الحركة وقدر آخر منه الى المعاوق والحاصل ان
المعاوق المسكن يقطع الحركة ولا يحدد زمانها هذا و
قد ذكر الشيخ في الشفاء ان هذا البرهان لا يتوقف
على امكان وجود المعاوق بالنسبة المذكورة لانا نقول

الال

ان زمان الحركة في الخلاء يكون مساويا لزمان حركة في معاوقة
ما لو كانت موجودة وهذه مقدمة صادقة قد بينا صدقها
وكل حركة في الخلاء فهي حركة في عدم معاوقة وهذه المقدمة
ايضا صادقة فليست مساوية لحركة في معاوقة على نسبة
ما لو كانت موجودة فيلزم من هذه المقدمات ان لا حركة
في الخلاء مساوية الزمان لزمان حركة في معاوقة ما لو كانت
موجودة ويلزم منها ومن الاولى ان لا شيء من الحركات في الخلاء
بحركة في الخلاء هف انتهى وتفصيله ان ههنا قياسين
ينتج احدهما ان كل حركة في الخلاء فهي مساوية الزمان
للحركة المفروضة وثانيهما ان لا شيء من الحركة في الخلاء بمساوية
الزمان للحركة المفروضة فاذا ضم النتيجة الاولى الى النتيجة
الثانية صارتا قياسا على هيئة الضرب الاول من الشكل
الثاني وانتج لا شيء من الحركة في الخلاء بحركة في الخلاء هذا
مح وذلك انما يلزم من تحقق الخلاء ولا دخل في ذلك للحركة
المفروضة والمعاوقة المفروضة فيها اذ على تقدير استحالتهما
يتم الدليل الا انا لو صرحنا باستحالة وجود المعاوقة
بالنسبة المذكورة لتم المقصود مثلا نقول لو تحقق الخلا
لكان الحركة فيه مساوية الزمان لزمان تلك الحركة
المستحيلة لكن ذلك التساوي محال فظهر من هذا التقرير

ان لا يتوقف هذا البرهان على امكان الحركة المفروضة
والمعاوقة للمفروضة فيهما بل ولا على امكان الحركة في
الملاء الغليظ ايضا **قوله** فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة
الخ قد علم جوابه مما قد فصلناه آنفا **قوله** وح يقوم الاحتمال
المذكور الخ ولا يظهر وجه لفظ المذكور فان الاحتمال
المذكور هو ان لا يوجد قوام ان على نسبة الزمانين
لا ان يوجد معاوقتان على نسبتهما **قوله** فان الاولى
من النسب المقدارية الخ الظاهر ان يقول بان يكون الاولى
الخ فان كون الثانية من النسب العددية غير ظ فلا ينبغي سوقه
مساق الامر المقرر **قوله** لا نح اما ان يمكن ان يكون الحركة
بدون معاوقة من الملاء اقول الحركة بدون تلك المعاوقة
تستحيل في الواقع ولكنه يمكن على تقدير وقوع الخلاء ولا يلزم
منه بطلان الاستدلال اذ لا يلزم من الاعتراف بان
الحركة بدون معاوقة من الملاء غير ممكن الوقوع في الزمان
بحسب الواقع الاعتراف بكونه غير ممكن الوقوع فيه على
تقدير تحقق الخلاء وحاصل البرهان لو امكن الخلاء لامكن
الحركة فيه ولا مجة تكون في زمان وح يلزم خ الى آخر الدليل
ثم ان هيهنا شبهة لا يختص بهذا الموضع بل يجري
في كل قياس خلف اثبت منه امتناع شيء لاستلزامه

وقوعه محالا دهى انه لما جاز استلزام الممكن لذاته محالا
لذاته كعدم العقل الاول المستلزم لعدم الواجب تعالى
عن ذلك فلا يتم ذلك الاستدلال لجواز ان يكون
الخلاء مثلا ممكنا مع انه يلزم من وقوعه محال لذاته وحلها
يستدعى تمهيد مقدمه هى ان الامتناع الذاتى قد يراد
به ضرورة العدم الناشية من ذات الموصوف كما فى
شريك البارى تعالى واجتماع النقيضين وقد يراد به استلزام
الذات للعدم سواء كان منشاء استلزام نفس الذات
او غيره كما ان الضروره الذاتيه قد يراد به استلزام
الذات للوجود مطلقا سواء كان منشاء الاستلزام
الذات اولا وقد يراد به الاستلزام الذى منشاؤه الذات
والمعنى الثانى اخص من الدوام الذاتى والاول مساويه
اذا تقرر ذلك فنقول القياس المذكور وامثاله
انما يثبت به الامتناع الذاتى بالمعنى الاعم المساوى للدوام
السلبى بحسب الذات لا الاخص فانه انما اذا اثبت
كون الذات منشاء السلب مثلا هذا الدليل انما يدل
على ان اتصاف الخلاء بالعدم ضرورى ضرورة مطلقة
غير مقيده بوصف معين او وقت معين واما كون ماهية
الخلاء مقتضيه لتلك الضرورة فلا يثبت بمجرد ذلك

بل بضميمة مثل ان يق الخلاء يستلزم لذاته امكان وقوع

الحركة فيه والحركة فيه لا يمكن ان يكون في زمان فالخلاء يستلزم

لذاته امكان حركة لا يمكن ان يكون في زمان والحركة التي

لا يمكن كونها في زمان محال لذاته فالخلاء المستلزم له لذاته

محال لذاته ثم لو منع مانع استلزام الخلاء مطلقا لامكان

الحركة فيه لئلا يتم اصل الدليل او منع استلزامه له بحسب

ذاته لئلا يتم الضميمة بان يقول لا نم ان الخلاء على تقدير

وقوعه يجوز وقوع الحركة فيه لجواز ان يكون كونه

ملاء شرطا لوقوع الحركة فيستحيل تحققها بدونه وان امكن

الخلاء ولئن سلمنا انه يجوز وقوع الحركة فيه فلا نم استلزامه

له لذاته كان الجواب عنه اما ان يق انا انما نبطل ههنا

خلو الامر المسمى بالمكان مع بقاء امارات المكان

فيه كما هو مذهب القائلين بالخلاء اما لو التزم ملتزم انه

على تقدير الخلو ينسلخ عنه امارات المكان فلا كلام لنا

معه وح لا يتم الدليل على امتناع الخلو مطلقا او

بان يق ان امكان وقوع الحركة في المكان على تقدير

خلوه ضروري يحكم به بديهة العقل بانه لو كان خلو المكان

ممكنا لكان الحركة فيه اسهل فتامل فيه **قوله** وهو الطبيعة

او النفس اللتان هما مبدءا الميل كما في شرح الاشارات

بدل الطبيعي الطباعي وهو الاول لان الميل النفساني لا يسمى
طبيعيا بحسب المشهور بل طباعيا فان الطباع اعم من الطبيعة
قوله والحاصل ان المص يخص الخ انما خصص بها لان الارادية
على ما تقرر في المقدمة الممهدة يمكن ان يحدد النفس حال لها من السرعة
والبطوء فاذا فرضت تلك الحركة بدون المعاوق فرضت اولا
زمانا معينا ويزيد الزمان عليه بحسب المعاوق فلا يلزم
محذور اقول هذا انما يتم اذا علل عدم تحديد القاسر
للزمان بمثل ما علل به في الطبيعة اعني انه انما يقتضي بالذات
الحصول في المكان لكن لما كان خارجا عن المكان فالحصول
فيه لا يكون الا بالحركة فهو لا يقتضي الحركة الا لاقتضائه الحصول
في المكان فلولا المعاوق لكانت الحركة واقعة لا في زمان
لو لم لكما في المحاكمات اما لو علل انه لا تفاوت في القاسر
لان المفروض تحريكه بقوة واحدة كما ذكره المص فلا فرق
بينها وبين الارادية لانا نفرض الميل النفساني متحدا
في الحركات فلا يقع بسببه تفاوت كما ذكره في القسرية
بعينه ثم لا شبهة على فرض تسليم ان الحركة القسرية التي
مبداها قاسر ذو ارادة في حكم الارادية وانه لا دلالة
في التخصيص بالحركتين على جواز الاستدلال بجميع افرادهما
فلا خلل في التخصيص في هذا الوجه فتامل **قوله** فزعم ان قول

المعترض لما قوله وليس كذلك الخ بل غرضه انه لو كانت لذاتها
مقتضية لحدّ معيّن من الزمان لزم ان يعين للحركة زمان مع
قطع النظر عن الحدّ الذي هو عليه في السرعة والبطوء وذلك
محال لانا كلما فرضناها لا مع حدّ في السرعة والبطوء في
زمان معيّن كانت مع حدّ في السرعة والبطوء فكان ذلك
الزمان بازاء ذلك الحدّ فقولهم الحركة بنفسها تقتضي قدرا
معينا في الزمان كلام خال عن التحصيل لان كل قدر معيّن
نفرض للحركة فهو بازاء حد معين من السرعة والبطوء اذ
لو كانت الحركة اسرع منها او ابطأ تفاوت قدر
الزمان ضرورة وتحقيق المقام ان الحركة انما يتشخص بمداخلة
ما يقتضي كونها على حد معيّن من السرعة والبطوء وكل ما له
مدخل في ذلك التعين فله دخل في تشخصها ولا شك
ان المعاوق مما له مدخل في ذلك فلا يتشخص الحركة بدونها
فلا يكون طبيعة الحركة مقتضية لزمان معين بدون مداخلة
المعاوق فان الحركة مع قطع النظر عن المشخص ليس الا
طبيعة الحركة فلا يقتضي الا الزمان المطلق والعجب منه
مع كونه الخ قد تبين مما قررنا انه لا ينهدم بنيان الدليل
اذ لا يلزم من امتناع وقوع الحركة في الخلا بحسب
الواقع امتناعها على تقدير وقوع الخلا وان منشأ توهم

الشارح عدم الفرق بين الممكن بحسب الواقع والممكن على تقدير
وقوع امر وعند ذلك ينعكس فذلك مطلوب المعترض
الى اقول نفى كون التفاوت في ازمنة الحركات المفروضة
مستندا الى القاسر بمعنى كونه مستقلا في تحديد الزمان
لا يستلزم ان يكون القاسر مقتضيا لقدر معين من الزمان
محفوظ في الحركات الثلث حتى يكون مطلوب المعترض
اذ يجوز ان يكون ذلك لاحتياج الحركة الى ما ينضم الى القاسر
والطبيعة المشتركة فيكون المجموع محددا من غير ان يقتضي
القاسر قدرا معينا في الزمان وباقي الامور المنضمة قدرا
آخر ولو قال بدل قوله فذلك مطلوب المعترض فذلك
لا يستلزم المط لجواز ان يكون القاسر مقتضيا
لقدر في الزمان والمعاوق لقدر آخر زائدا عليه
لم يرد عليه ذلك وكان الجواب ما عرفت من ان كل ما له
مدخل في تعيين الحد المعين من السرعة والبطوء فله مدخل
في تشخصها والمعاوق مما له مدخل فيه فهو جزء من مشخصها
فلا يكون بدون اعتبار المعاوق مقتضيا لقدر معين من
الزمان حتى يقتضي المعاوق قدرا آخر فان جميع المشخصات
انما يفيد تشخصا واحدا اقول وههنا بحث وهو ان نسبة
زمان الحركة الى زمان حركة اخرى كنسبة مجموع معاوقات

احدیهما لا مجموع معاوقات الاخری لاکثیته فضل المعاوق
فی احدیهما علی معاوق الاخری بل فضل معاوق الثالثة علی
معاوقهما ولو کان کذلک لزم ان لا ینحصر عدد المعاوقات
فی حدّ فانا کلما فرضنا اشتراک الحرکات الثلث فی معاوقات
مخصوصة ثم فرضنا ان احدیهما خالیة عن معاوق زاید
والاخری مقارنة لمعاوق آخر علی حدّ فی القوة والضعف
والثالثة مقارنة لمعاوق ضعیف نسبته الی المعاوق
الاوّل کنسبة زمان الحرکة الاولی الی زمان الثانیة وابعد
ان نسبة زمان الحرکة الی زمان حرکة اُخری نسبة فضل
المعاوق الی فضل المعاوق لزم الخلف وهو ان یکون
زمان عدیم المعاوق الزاید مثل زمان ذی المعاوق
الزاید الضعیف اذا تقرر هذا فنقول اذا فرضنا الحرکة
القسریة فی الخلا تارة وفی الملاء الغلیظ تارة وفی الرقیق
الموصوف اخری فلا یخلو اما ان نفرض تلک الحرکة بدون
المیل الطبیعی المعاوق او معه فان کان بدونه فنقول
المحال انما لزم من فرض الحرکة القسریة بدون المعاوق
الطبیعی وقد ادعیتم باستحالته فلا یتم دعویکم ان المح
انما یلزم من فرض الحرکة فی الخلاء وان فرضت مع
المعاوق الطبیعی فنقول المعاوق الطبیعی متحد فی الحرکات

لکثرة

الثلث وقد انضم اليه فى الملاء الرقيق معاوقة على نسبة
زمان الخلاء الى زمان الملاء الغليظ فلا يكون نسبة مجموع
المعاوقين فيه الى مجموع معاوقة الملاء الغليظ نسبة
زمان الخلاء الى زمان الملاء الغليظ مثلا اذا فرضنا
زمان الحركة فى الخلاء ثلث زمان الملاء الغليظ وفرضنا
قوام الملاء الرقيق ثلث قوام الغليظ والمعاوق
الطبيعى مساويا لمعاوقة الغليظ يكون نسبة مجموع معاوق
الرقيق الى مجموع معاوقة الغليظ نسبة واحد وثلث
الى اثنين فيكون زمان الرقيق بالقياس الى زمان الغليظ
على هذه النسبة فلا يلزم المحذور ولانه لو عرض مطلق الحركة
القسرية بدون التعرض لوجود المعاوق الطبيعى وعدمه
لانا نقول فى الواقع لا يخلو عن مقارنة المعاوق وعدمها
وعلى التقديرين لا يتم البرهان كما فصلناه او نقول
مطلق الحركة القسرية انما يمكن وجودها مع المعاوق الطبيعى
فلا يتم الدليل كما لا يتم اذا اعتبر معه على ما قررناه **قوله**
وان اراد ان القاسر الخ على هذا الوجه ايضا يتاتى
ما ذكره فى الوجه الاول وهو ان يكون القاسر مقتضيا
لقدر من الزمان محفوظا فى جميع الحركات القسرية
ثم يزيد الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب

تفاوته ويمكن ان يق مراده بقوله ومنوط البطلان بطلانه
بحسب ذاته وبحسب استلزام المط معا فيدخل ما ذكره في
مفهوم كلامه او لو اراد بعدم التفاوت في القاسر
انه لا يتفاوت تاثير القاسر اصلا ولو كان معتبرا
مع تفاوته في المعاوقات المتفاوته حتى يكون اثر
التاثير مع المعاوق كاثره بدون المعاوق
فتامل قوله وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل يعني
ان اراد ان القابل الحركات الثلث غير متفاوت
فلو كان هو المحدد لزمان الحركة لم يختلف بل كان
ما يقتضيه في الزمان محفوظا في الصور الثلث فذلك هو
مقصود المعترض وان اراد انه لا يتفاوت زمان
الحركة بسبب القابل اصلا فذلك ظا البطلان في ما سبق
في كلام مانع كلامه هناك جار ههنا فتذكر قوله ذلك
الامر هو الميل الخ توجيهه انا سلمنا ان القاسر لا تحدد
الحركات الثلث الاتحاده فيها لكن لم لا يجوز ان يكون
المحدد لها هو الميل فانه متفاوت فيها ضرورة ان
الميل الحاصل في صورة القسر بدون المعاوق يكون
اشد في الحاصل مع المعاوق وفي مع المعاوق الحاصل
الضعيف اشد من الحاصل مع المعاوق القوي وعلى هذا

الحركة

التوجيه لا يتوجه ان لو فنقل الكلام الى ما يحدد الميل
اذ لا بد في اختلافه ضرورة امتناع استناد المتفاوتة
المختلفة الى القاسر المتحد في غير ضمائم مختلفة لانا نقول
القاسر بدون المعاوق يقتضي حدا من الميل ومع المعاوق
حدا آخر كما فصلنا ولا يندفع ذلك الا بان يثبت
ان القوة القسرية بدون المعاوق لا تقتضي حدا معينا
من الميل كما نقلنا عن صاحب المحاكمات واقول فيه بحث
لانا لا نشك في ان الميل الحاصل من ضعف القوة اضعف
من الحاصل من كلها مع قطع النظر عن وجود المعاوق وعدمه
واذا كان نقصان القوة موجبا لنقصان الميل وضعفه
والميل المعاوق ايضا كذلك فما بال الثاني يوجب
تحديد الميل دون الاول مع اشتراكهما في التاثير
والذي اوجب كون النقصان الذي يوجبه المعاوق
يقتضي التحديد والذي يوجبه نقصان القوة لا يقتضيه
وهل هذا الا تحكم وايضا اذا لم يكن القوة الطبيعية
مقتضية لحد معين من الميل ولا القوة القسرية كذلك
فكيف يحصل من معاوقتهما ميل محدود والحاصل ان
المعاوق الذي يجعلونه محددا انما يكسر من قوة الميل
وضعف القوة الطبيعية والقسرية في ذاتها لصغر الجسم

وانتقاش ام تخلخله او غير ذلك ايض يوجب انكسار قوة
الميل فان زعموا ان القوة طبيعية كانت او قسرية مع
تلك الصفات الموجبة لضعف الميل لا يكفي في تحديد
الميل بناء على ان الطبيعية والقاسر مع ضعف ميلهما
انما يقتضيان الحصول في المكان على اقصر ما يمكن فلكن
مع المعاوق الذي يثبتونه ايض كذلك لان الميل
المتحصل بذلك المعاوق ميل طبيعي او قسري حدث
فيه ضعف بسبب ذلك المعاوق فهلا قالوا ان ذلك
الميل انما يقتضي الحصول في الحيز في اقصر ما يمكن فلا يتعين
الزمان على نحو ما يقولون في تلك الصفات وبالجملة
فعليهم بيان الفرق بين الصورتين وهذا المقام
لغموضه حقيق بتامل دقيق عسى الله ان ياتي بالفتح
او امر من عنده انه ولي التوفيق قوله وهذا الكلام
صريح الخ لا منافات بين هذا وبين ما ذكر ههنا اذ
لا منع لتحديد الحركة الا ان المحدد يقتضي ميلا محددا
تترتب عليه حد معين من السرعة والبطو فيترتب
عليه تعين زمان الحركة فمنع قوله القاسر لا يحدد
الحركة انه لا يقتضي ميلا معينا تترتب عليه حد من السرعة
والبطو فلا بد في اثر من ضم البسيط نعم تتجه منع تلك

المقدم

المقدمة كما ذكرنا آنفا **قوله** لم لا يجوز ان يكون الحال فى
نفرض انتفاء معاوق آخر ليظهر لزوم المحذور لانا
نقول يجوز ان يكون خلو الحركة فى جميع المعاوقات
الخارجية مستحيلا مع امكان الخلو عن كل واحد واحد
منها ولا يتوهم انه يرجع الى ما سيذكره من ان احد
المعاوقين كاف لان ذلك منع ثبوت المعاوق
الخارجى بعينه او الداخل بعينه وهذا منع المعاوق
الخارجى المخصوص ثم لا يخفى ان مرتبة المنع الذى بعد
هذا سابق على مرتبته لان حاصل ما بعده منع الاحتياج
الى مطلق المعاوق الخارجى وحاصل هذا منع الاحتياج
الى الخارجى الخاص الذى هو قوام ما فى المسافة والا يأتى
بعد تسليم الاحتياج الى الخارج الخاص منع الاحتياج
الى مطلق الخارجى وكذا مرتبة قوله سلمنا ذلك لكن
نقول احد المعاوقين كاف سابق على هذا المنع
اذ محصله منع ثبوت المعاوق الخارجى بعينه او الداخل
بعينه وهذا المنع منع اثبات المعاوق الخارجى
الخاص فرتبت البحث يقتضى ان يقول لا نم ان ذلك
الامر يجب ان يكون معاوقا للمتحرك ولئن سلمناه
فلا نم انه يجب ان يكون معاوقا خارجيا لجواز ان يكفى

ا اقليا كالنفس ولئن سلمنا فلا نم انه يجب ان يكون قوام
ما في المسافة لجواز ان يكون خارجا آخر كالمغناطيس
في الصورة المذكورة **قوله** سلمناه لكن نقول احد المعاوقين
كاف في تحريره ان هذا البرهان ان اجري في ابطال الخلاء
فنقول الحركة في الخلاء اما ان تفرض بدون المعاوق
مطلقا او مع معاوق ما وعلى الاول فنقول المحال انما
لزم في الحركة بدون المعاوق مطلقا وعلى الثاني
فنقول ذلك المعاوق يجدد زمانا معينا هو زمان
الحركة في الخلاء لاشتمار معاوق آخر فيه ويزيد
زمان الحركتين بما يقتضيه المعاوق الزائد والحاصل
انه لم لا يجوز ان يكون خلو الحركة عن مطلق المعاوق
محالا لا عن المعاوق الملائي بخصوصه او المعاوق الطبيعي
بخصوصه فلا يتم الدليل على بطلان الخلاء ولا على اثبات
الميل الطبيعي فان الحركة اذا وقعت في الخلاء يكون
مع معاوق سوى قوام المسافة اذا وقعت بدون المعاوق
الداخلي يكون مع معاوق من القوام مثلا فلا يتم ايا
واحد من الدليلين لكن هذا المنع في التحقيق منع الخ
اذ محصل هذا المنع انه يجوز ان يحدد الميل الطبيعي قدرا
من الزمان محفوظا في الصور الثلث ويكون الزيادة والنقصان

بسبب المعاوقة الخارجية فلا يلزم المحذور ومحصل المنع
المتوجه على قوله وكذلك القابل لا تفاوت فيه انه يجوز
ان يكون الزمان المستند الى القابل محفوظا في الصور الثلث
والزيادة بسبب المعاوقة ولا شك ان تحديد القابل
انما يكون بما فيه من الميل الطبيعي فالمعنيان متحدان بالمآل
قوله فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة الخ
يعني ان مقصوده ان الحركة في المسافة المعينة تقتضي زمانا
معينا مع قطع النظر عن المعاوق فلا يرد عليه ما ذكره قوله
ثم ان هذا الجواب انما يتم لو تبين ان لتلك الحركة الخ
فيه نظر لان الاجزاء الوهمية متحدة في الماهية مع الكل فاذا
كانت ماهية الحركة مقتضية لقدر معين من الزمان كان
ذلك القدر محفوظا في كل فرد منها لاشتماله على الماهية
فلا يقع شيء من افرادها في اقل منه لان معنى كون ماهية
الحركة مقتضية لقدر معين في الزمان انه لا يمكن ان تقع
شيء من الافراد الموجودة للحركة في اقل منه ولا ينافي ذلك
وقوع الجزء الوهمي في اقل منه لانا نقول الحركة انما تنقسم
الى اجزاء لو فرض القطع عنها عند كل واحد من تلك
الاجزاء لكانت فردا مستقلا بالوجود فاذا كان
كل فرد موجود من الحركة مقتضيا لقدر معين من الزمان

لم يكن الجزء الواقع في اقل منه كذلك اذ على تقدير انقطاع
الحركة عند ذلك الجزء يكون ذلك الجزء فردا مستقلا للحركة
فتامل قوله فكيف تقع الحركة المحققة في جزء وسمي الحركة فيه بحث
لان الزمان متصل واحد فلا تقع شيء من الحركات المحققة
الا في جزء وسمي منه اذ لا جزء له بالفعل اصلا قوله
والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم الخ فان قلت
على هذا التقدير ايضا لا يتبدل لان الفوق محيطه والسفل
مركزه وخروج المحدد عن مكانه فرضا لا يستلزم تبدل
محيطه بمركزه قلت على هذا الفرض ينتقل النقطة التي كانت
سفلا الى تحت المحيط وينتقل المحيط الى تحت تلك النقطة وذلك
هو المراد بالتبدل قوله بانها مقصودة بالحركة والاشارة
الخ فيه بحث لان الاشارة الحسية قد تقع الى المعدوم
كالنقطة التي تنتصف الخط وايضا جهة السفل وهي نقطة
المركز غير موجود بالفعل اذ النقطة لا توجد الا نهاية على تقدير
عندهم والجواب ان الاشارة الحسية لا تقع الا على الموجود
بذاته اولا ما يفرض في موجود بذاته كالاجزاء التحليلية
والنهايات الفرضية والمراد بالوجود المذكور في الدليل
والدعوى معا ما يشمل القسمين ويكفيهم في وجه الحكم هذا
القدر قوله وقد عرفت تمام انتفاء مثل ذلك السيلان

بحث الفلكيات

فبداهة هو من قبيل المسامحات المشهورة فان اهل العرف
كثيرا ما يقولون ذلك الجسم في جهة الفوق وهذا الجسم
في جهة التحت قال في المحاكمات واما فوقات الجهات
فهي التي تحصل في الجهة لا بمعنى الحصول في حاق الجهة بل بمعنى
القرب اليها ومن الاجسام الثانية قوله وان لم يكن
لها الخ وان لم يكن مطابقا للتحقيق فان كرة الارض من جميع
اطرافه امتداداته فوق والغرض من ذلك بيان منشأ
الامر المشهور العامي فتامل قوله فطرف الامتداد الطولي
يسميها الخ هذا انما هو بحسب التعارف والشهرة لا بحسب
التحقيق لان الطرف المقابل لمائل الراس مطلقا ليس
تحتا بعينه في التحقيق بل هو ذلك الطرف ما يتجاوز
المركز وهذا ايضا في حيز بيان منشأ الامور المشهورة
الذي ليس بحق قوله فلكية من الافلاك بما فيها من الكواكب الخ
توجيهه ان المراد بالاجسام الفلكية الاجسام المنسوبة
الى الفلك اما بان يكون فردا منه او حاصلا في فرد منه
وقس عليه العنصرية قوله يعني الافلاك التي ليست باجزاء
الخ لقائل ان يقول لا يعتبر في عدم كون الفلك جزءا
لفلك آخر ان كان المعتبر فيه ان يكون في نفسه متوافق
الثخن متوافق المراكز لزم ان يكون جوزهر القمر ومائله

فلكين كليين وان كان المعتبر ان يكون وحده مبدا الحركة
محسوسة لزم ما ذكر من كون خارج المركز والتداوير بأسرها
كلية فان حركاتها محسوسة وان اعتبر كونه مبدا الحركة محسوسة
في بادي النظر انتقض بفلك الثوابت فان حركته انما ادركت
بنظر دقيق وان اعتبر فيه ان يكون حركته محسوسة
بانفراده لا في ضمن حركة كوكب من الكواكب ينازع في ان
حركة الخارج والتدوير والممثل انما تحس في ضمن حركة
الكوكب ولا تحس لكل منها على انفراده بل انما تحس
بحركة مخصوصة ثم تحلل تلك الحركة الى حركات بحسب ما يحكم
العقل بان تلك الحركة انما تترتب منها انتقض بفلك
الافلاك والممثل لانه لا تحس بحركاتها الا في ضمن حركة
الكواكب المركبة منها ومن حركاتها الخاصة ويمكن ان
يختار الاخير ويدفع النقض بان المراد بكونها محسوسة
بانفرادها ان تحس دورة منها على وجه لا يكون جزء
لحركة اخرى وفلك الافلاك كذلك اذ تحس دورة
من حركاتها على ذلك الوجه فانه اذا نظر الى دورة من
حركة الثوابت بالحركة اليومية لم يظهر بذلك النظر ان
حركاتها مركبة من تلك الحركة ومن حركاتها الخاصة بل
انما يظهر ذلك في ادوار كثيرة من حركتها اليومية

ولكن الاد

وكذلك فلك الثوابت يمكن الاحساس بدورة منه بالنظر
الدقيق وبحيث لا يداخلها الحركة اليومية وكذا الحال
في ساير الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية حتى جوزهر
القمر ومايليه فلا يحس بدورة من حركاتها الا مخلوطا بغيرها
اذ لا يحس الا بحركة مخصوصة من القمر ثم تحلل بها تلك الحركات
قوله قال صاحب التحفة لما سمعت الخ اقول يجوز ان يكون
اثنين بان يفرض الافلاك الخارجة المراكز كلها سوى خارج
القمر في ثخن ممثل واحد بحيث لا يتحقق السطوح التي يثبتونها
من الممثلات الا من ذلك الممثل والقمر فينحصر الافلاك
الكلي في ذلك الممثل والفلك الكلي للقمر فتامل **قوله** لكنا
نجزم مع قيام الاحتمالات اقول كون جميع ما ذكره
على سبيل الجزم من الافلاك التي اثبتوها لانتظام امر الرجعة
والاستقامة والابعاد المختلفة وغيرها من قبيل اليقينيات
الحدسية لا يخفى بعده ولعله اشار الى ذلك بقوله فيما بعد
ولو سلم الخ **قوله** لو لم يجعل الكرة المحيطة بالمايل لو لم يعد
تلك الكرة في عداد الافلاك بناء على ما ذكره من تعلق
النفس بالمجموع وعدم تعلقها بتلك الكرة بانفرادها
لزم ان لا يكون فلك الثوابت ولا الممثلات
على الاحتمال الذي اخترعه المصنف افلاكا لعدم تعلق نفس

بكل واحد منها على انفراده وهذا مما لا قايل به بل الكل زاد
الافلاك الكلية على ما عنوا الجمهور من غير نقص في عدد الاجرام
لثلثه بان تتعلق نفس بمجموع الافلاك تحركها بالحركة
الشرقيه واخرى بمجموع فلك الثوابت وما تحتها وتحركها بالحركة
الغربيه واخرى بمجموع الجوزهر والمايل تحركها بالحركة الشرقيه
اذا تقرر ذلك فلو قيل انه اسقط حامل عطارد عن التعداد
بل عد مديره فقط فلكا خارج المركز كما اسقط الافلاك
التي تحتاج في حل ما لا يتحلل لم يعد كل البعد وكذا لو قيل انه
لم يقصد حصر الافلاك الجزئية بالتداوير والخارجة المراكز
بل خصهما بالذكر لكونهما اعرف واراد بقوله والمجموع اربعة
وعشرون مجموع الافلاك التي ذكرها وهي الكلية والمدار
والخارجة المراكز وهذان الوجهان وان كان استمالها
على التعسف ظاهرا الا انهما يدفعان الغلط في المص قوله
وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعة لتلك البسايط
فيه نظر لانها تخرج عن احيازها بالحركة الدورية وان
لم تخرج بالتاليف اللهم الا اذا فرض تلك الاجزاء على متسقه
اطواق موازية لمنطقة الحركة ثم لو كان المكان هو
البعد فانما يتمشى في الفلك الاطلس دون الباقيه
لانها متحركة بحركات عرضيه فتخرج بها عن الامكنة وا

بحث التحيز

بعض

تعلم انه اذا ثبت ان الجهات الحقيقية منحصرة في الفوق
والتحت وان ما عداهما من الجهات راجعة اليهما لم يبق لهذا
النظر اصلا قوله وينتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة
المستقيمة فيه بحث لان انتقالها اليها بالحركة المستقيمة
اقرب من انتقالها بالمستديرة والطبيعة انما تقتضي
الوصول الى الخير الطبيعي على اقرب الطرق فيلزم قبولها
للحركة المستقيمة وتتم المطالب اللهم الا اذا فرض تلك الاجزاء
اجزاء من المناطق التي ذكرت سابقا على هيئة القرب وحينئذ احيازها
خير تلك المنطقة على تلك الهيئة ايضا وح يكون انتقالها
اليها بالحركة المستديرة اقرب اذ لو انتقل اليها
بالمستقيم لم تحصل تمام جهاتها في تلك الامكنة بل احتاجت
الى حركة مستقيمة اخرى حتى تحصل تمام جهاتها كما يشهد به
التخيل الصحيح قوله لانا نقول الفلك انما تحدد جهتي
الفوق والتحت الخ اذا ثبت ان الجهات الاضافية
هي الجهات الحقيقية ماخوذة مع اضافة كما هو مذهبهم
كان للفلك مدخل في تحديد الجهات الاضافية وكل جهة
ح اما فوق او تحت ماخوذا مع اضافة ففي الصورة المذكورة
تتحرك هذا الجسم من بعض سموت الفوق الى بعض سمت
آخر من الفوق لكن البيان في ثبوت تلك الحركة عليها

مطلقا قوله ولا استحالة في ذلك فيه نظر اذ يلزم تحدد الجهة
بما هو خارج عن تلك الاجزاء اذ لو كانت متحددة بها
او بكلها لم يتصور حركة تلك الاجزاء اليها وبذلك يتم
الغرض اذ يلزم كون الجهة متحددة بغير الفلك ومحط
الفائدة في العبارة قولهم لا بالفلك فان الخلف هو تحدد
الجهة بغير ما فرض تحددها به سواء كان تحددها قبله
او معه او بعده وانما ذكروا القبلية بناء على ما تقرر عندهم
من ان الاجسام الكائنة تتاخر وجودها عن المحدد حيث
قالوا المحدد اقدم بالذات عن المكان وهو مع تلك
الاجسام لا تتاخر عنها وما هو اقدم من مع فهو اقدم
هذا عبارة الشيخ في الشفاء فتامل قوله من الكيفيات
الاربع وان كان كل منهما منشاء للفعل والانفعال الخ
اعلم انه قال الشيخ في فصل ابانة عدد الاسطقسات
من طبيعيات الشفاء ان الحار والبارد يفعل كل منهما
في الآخر وينفعل عنه وكذلك كل واحد من الرطب
واليابس يفعل في الآخر وينفعل منه لكن اذا قيس الحار
والبارد الى الرطب واليابس وجد الرطب واليابس
لا يؤثران فيهما وجدا يؤثران في الرطب واليابس
ثم قال في تعدد الافعال والانفعالات المنسوبة الى الفلكيات

واما الامور

واما الامور المنسوبة الى الكيفيتين الى الكيفيتين المنفعلتين فهى انفعالات
لا غير ولا نخفى ما فى ظاهر الكلامين من التنافى وذكر فى فصل
حل الشكوك الموردة على رسوم الكيفيات الاربع فى جواب
ما قيل ان الحار يفعل فى البارد والبارد فى الحار وكذلك
الرطب واليابس فليس احدى الطبقتين اولى بان يخص بالفعل
فى الاخرى ولا اولى بان يخص بالانفعال من الاخرى كلاما
بهذه العبارة واما ما قيل فى حديث الفعل والانفعال
فلعمرى ان الاعتبار اذا توجه نحو الاضداد كانت متقابلة
وكانت نسبة الحر الى البرد فى الفعل والانفعال قريبة
من نسبة الرطب الى اليابس فى الفعل والانفعال وان كان
لقايل ان يقول ليس يجب ان يكون الاضداد كلها
متقابلة بل من الاضداد ما يتبع اضدادا اخرى مثل
الابيض والاسود فان اللون الابيض لا يحيله الاسود
الى البياض ولا بالعكس بل المخالطة فيكون استحالتها
تابعة لاستحالة الحال فى اضداد قبلها ولا يبعد ان يشبه
ان يكون الرطب واليابس من هذا القبيل فانا
لم نشاهد رطبا رطب اليابس ويابسا ييبس الرطب
بالاحالة بل المخالطة اما الرطب فبللا واما اليابس فتنشيفا
واما الحار والبارد فيفعل احدهما فى الاخر بالاحالة

استحالة العناصر

في غير ان تغير الجوهر في نوعه اصلا فيشبه على قول هذا القايل
ان يكون استحالة الاجسام البسيطة في الرطوبة واليبوسة
تابعة لاستحالة اخرى ولكون وفساد ولا يكون للرطب
ان يحيل الى اليبوسة من غير فساد الجوهر او في غير استحالة
تتقدمها ولا لليابس ان يحيل الى الرطوبة في غير فساد
او استحالة كما للحار ان يحيل البارد والبارد ان
يحيل الحار الى غير ذلك فان الماء اذا صار ارضا لم يكن
ذلك اولا في رطوبته ويبوسته بل لاستحالة الصور الجوهرية
التي تتبعها الكيفيات على ما بينا فهذا اقول ان اراد مريد
ان يدفع الشك به عسرت مقاومته لكنا نسلم ان الرطب
من شانه ان يرطب اليابس واليابس من شانه ان ييبس الرطب
ثم ان الشيخ بعد ذلك التسليم اجاب عن الشك اولا
بان الرطوبة واليبوسة وان كانتا فاعلتين بحسب الترطيب
او التيبيس افادة اليبوسة واخرى بان منع الكيفية الانفعالية
كيفية يكون الجوهر الذي هو محلها مستعدا لانفعال اما
على سهولة او صعوبة ومنع الكيفيات الفعلية التي بها يعد
في المستعد مثلا ما والحرارة والبرودة ليستحيل الكيفيات
بها يستعد الجواهر لانفعال ما خصوصا ما اورده
في الشك لان الحار ليس استعداده للبرد لانه حار

كيف

وكيف والبرد يبطل بالحرّ مادام موجوداً فيمتنع ان يصير باردا
بل المادة مستعدة بنفسها لقبول البرد المعدوم فيها
لكنه يتفق ان يقارن تلك الحال وجود الجزء الذي يضاد
البرد ويمانعه وكذلك حال الرطوبة عند اليبس وليست
الرطوبة انفعالية لان الرطب قد ينتقل الى اليبس وهو رطب
بل بان يزول رطوبته وهذا النمط لا يجعل الكيفية انفعالية
بل النمط الذي للرطوبة قبول جسمها التشكيل والتوصيل
بسهولة فان الجوهر ينفعل بالرطوبة هذا التاثير وهو رطب
ويبقى ذلك ما بقيت له الرطوبة ومع ذلك فان الرطب
واليابس موضوعان للحر والبرد ينفعل كل واحد منهما
فيه فعلا تابعا للتسخين والتبريد والرطب واليابس لا يفعلان
في الحار والبارد الا بالعرض مثل الحسن المنسوب
الى الرطوبة والحسن اما على وجه يضطر الحار الى ان يتنزع الاجماع
والتشكيل مضادة لمقتضى طبيعته واما على سبيل ان لا ينفعل
الرطب لكثرته اذا قوبلت بالقوة المحيلة فلا يستحيل الى مادة
يحيطه الحار فلا هو حار بعد حارا واذا اتصل الحاصل
من الحار صاعدا لم يحفظ الصالة كما يعرض عند
كثرة دهن السراج هذا الكلام ملفقا ويتلخص منه ان
الحرارة والبرودة ليستا مبدأين للانفعال بالذات

لا فعال آخر سوى التسخين والتبريد والرطوبة واليبوسة مبدأن
بالذات للانفعال اى قبول التشكل بعسر او يسر وليستا
مبدأن بالذات لفعل سوى الترطيب والتيبيس والمراد بالكيفية
الفعلية ما يكون بالذات مبدأ فعل سوى حصول مثل تلك
الكيفية وبالانفعالية ما يكون مبدأ الانفعال بالذات
فيكون الحرارة والبرودة فاعليتين والرطوبة واليبوسة
منفعلتين وايضا الحرارة والبرودة تفعلان فى الرطوبة
او اليبوسة وهما لا تفعلان فيهما فالاولان بالنسبة
الى الثانيين فاعلتان وهما بالنسبة اليهما منفعلتان
فان قلت فما وجه التوفيق بما ذكره فى الامور المنسوبة
الى المنفعلتين انفعالات لا غير وما ذكر من ان الرطب واليابس
يؤثر احدهما فى الآخر وما الذى حمله على تسليم ذلك التأثير
مع ان الشبهة التى ذكرها عليه قوية جدا كما اعترف به
قلت اما وجه التوفيق مما علم فى كلامه من التخصيص واما التسليم
فلان تأثير الرطب فى مثل الثلج والجمد بالترطيب مما لا يمكن
انكاره وكذا تأثير الارض ميبوسته فى تجميد المائعات
مما لا يبعد عن الطبع السليم وفى هذا التفصيل علم وجه قول
الشارح ان الفعل فى الاولين اظهر واما كون الاولين
منشأ الانفعال ايضا كما علم فى كلامه فمخالف لما علم من كلام

الشيخ قوله ويدل على الوجهين انا لا نم الخ اقول الكيفية
المحسوسة التي يسميها بالحرارة هي كيفية مخلوطة بالميل الصاعد
فانا نحس بكيفية مخصوصة مخلوطة بالميل الصاعد نسميها
بالحرارة ونحكم بان الافلاك لا تقبلها واما الكيفية التي
يسمونها بالحرارة ويزعمون خلوها عن الميل الصاعد
فلم يدركها اصلا ولم نحكم عليها بل تسميتها بالحرارة
يكاد ان يكون بموضع جديد وقس عليه الكلام في البرودة
قوله والجواب انكم قد عرفتم المنوع ايضا ظاهر العبارة
انه اشارة الى المنوع التي اوردوها على امتناع الحركة
المستقيمة على الافلاك اذ سياق الكلام يشعر بان قوله
قد عرفتم المنوع في مقابلة قولهم وقد عرفت امتناعها
واما جعله اشارة الى مثل المنوع التي ذكرها في نفي قبول
الحرارة والبرودة مثل ان تقول لا نم ان الرطوبة
تقتضي قبول الاشكال بسهولة مطلقا واما اليبوسة
تقتضي قبولها بعسر مطلقا بل انما ذلك في العناصر دون
الافلاك ففي غاية الشناعة اذ ح لا يتفرع الرطوبة
الا اليبس اذ هذا امنياك اظهر منه في الحرارة والبرودة
كما لا يخفى قوله هذا انما يتم في غير الفلك الاطلس وهم
في غيره حتى الشارح لانه لا يجب الكواكب المركوزة فيه

مع انها مغمورة في ثخنه وورا، بعض اجزائه **قوله** لانها تعوق
عن احالة ما يصل اليها بالتدخين فلا يصل الا دخنة
لا محدّبها هذا اصرح في ان غرضه عدم خروج محدبها
عن الكروية لا يقال هذا ينافي ما سيذكره الشارح بعد
من انه شاهد ذات ذنب مكث ثمانية اشهر تقريبا لانا
نقول يكون ذوات الاذناب وغيرها من الشهب
والنيازك انما هو في الطبقة الدخانية على ما صرحوا
به وهي النار المخلوطة بالهواء لا يقال فكيف يستدل
بحركة ذات الذنب على حركة كرة النار لانا نقول
اذا ثبت حركة الطبقة الدخانية من النار بمتابعة الفلك
ظهر حركة الفوقانية منها المماسة للفلك بطريق الاولى
قوله لان الترجيح من غير مرجح الخ هذا اختيار الشق
الثاني المذكور في قوله والا لزم الترجيح بلا مرجح ومنع
للملازمة فانّ عدم اثبات عنصر لكل حدّ اما ان يكون
باثباته لبعض دون آخر وح يلزم الترجيح بلا مرجح
كما ذكره واما ان يكون باثبات عنصر واحد لجميع
الحدود وح لا يلزم الترجيح بلا مرجح نعم يتوجه السؤال
الذي اشار اليه بقوله من انه ح يكون فعل طبيعة
العنصر الواحد في مادته مختلفا لا اقتضاء تلك الطبيعة

بان

تارة كيفية شديدة واخرى ما موتونها واجاب بان
اختلاف الآثار في مراتب الشدة والضعف لا ينافي وحدة
الطبيعة والمادة بل المنافي لها اختلافها في النوع وفيه
نظر لان المراتب المختلفة من الكيفيات مختلفة بالنوع عند
القوم والوجه في دفع اصل السوال ان يمنع الترجيح
بلا مرجح بناء على ما ثبت للمرتبة الشديدة من كل كيفية عنصر اذ
ح يستغني عن اثبات العناصر للمراتب المتوسطة لانها تحدث
من امتزاجها وتجاورها فاثبات العنصر لها فضل لا يدل
عليه دليل على انه يتوجه اما لا اثبات العناصر الغير المتناهية
او الترجيح بلا مرجح اذ لو ثبت لكل مرتبة من الاوساط عنصر
لزم الاول او للبعض دون بعض لزم الثاني ومع ذلك لا يغني
عن اثباته للمرتبة الشديدة لانها لا تحدث من المتوسطات
وفي كلام بعضهم ان كل واحد من العناصر بالغ غاية الشدة
في احدى كيفيتيه فقط النار في الحرارة والماء في البرودة
والهواء في الرطوبة والارض في اليبوسة فان قلت
فهلا حكموا بان لكل عنصر كيفية واحدة بالطبع وهي التي
فيه في الغاية مع انه يمكن الاكتفاء به على ما ذكرت بان
الكيفية الاخرى مستفادة من غيره قلت لو اكتفى بالكيفية
الغالبة لزم خلو النار عن اليبوسة لان مجاورها

وهو الهواء رطب فلا يمكن ان تمنع ان يبوستها مكتسبة من المجاور
وايضا التجربة مشاهدة بان كل منهما اذا اخذا وطعم يحس
كيفيتان ولو قيل ثبت عنصر لكل كيفيتين مزدوجتين هما
في غاية الشدة من حيث المجموع وان لم يكن في غاية الشدة
باعتبار واحدة من الكيفيتين مثلا ثبت الهواء للحار الرطب
الذي يكون مجموع حرارته ورطوبته اشد يمنع انه لا
يكون شيء هواء احر وارطب منه وان وجد ما اشد منه في الحرارة
فقط والرطوبة فقط لكان له وجه **قوله** لرئيت ولاحترقت
الملازمتان في محل المنع لجواز ان لا يحترق لصغرها وان
لا يرى لذلك او لشفافيتها وايضا يجوز ان يستولي على تلك
الاجزاء والبرد لمجاورة الهواء البارد فلا يحترق كان
الجزء الناري موجودا في المركب مع زوال الكيفية التي هي مقتضى
طبعه ولو ضعف الاخير بانه لو جاز ذلك لصارت شعلة
السراج الصغيرة جدا باردة لمجاورة الهواء البارد
الكل ان تمنع انما لا يستولي البرد عليها لتوارد مددها
من النار الحادثة ساعة فساعة بخلاف الاجزاء المنفصلة
فانها مع صغرها منقطعة عن المدد وما قيل النار لا توجد
خالية عن الحرارة الا في المركب دعوى من غير دليل لا تجدي
في دفع المنع واستدل بعضهم على استحالة النار هواء

بان الهواء

بان النيران القويه المحفوظه في الادلات الصلبه المسدوده الراس
بالحيل الطبيعه قد ينطفي من عدم خروج جرم عنها او دخول
جرم اخر فيها وهذا اقوى فتامل قوله واعترض على ذلك
فان قيل لو كان كذلك لانتقض البدن في مواضع يتقلب
فيها البخار المريه الجبلية فله ان يقول ربما لم يظهر الحدوث
لان ذلك الهوا السخونيه ويبوستيه بالنسبه الى غيره من الهوا
يجذب الرطوبات اليه مما يليه قوله لجواز ان يكون الخ
هذا وان كان موجها في المناظره لكن ليس فيه ما يمكن
منه سوره الشبهه والاقرب ان يقال ربما يكون ذلك
لعدم استوا سطح الانا وعدم تشابه اجزايه في الغلظه
والرقه وسعة المسام وضيقها وعدم تلاصق سطح الجمد
مع سطح الانا واختلاف اجزا الجمد ايضا في الكثافه
والانجماد فان جميعها يؤثر في ان يتفاوت في تبريد
الانا والصناعه لا يفي بضبط تلك الامور بحيث
لا يقع فيها تفاوت قوله واعترض الامام على ذلك
بان تبريد الانا للهوا محمد والسند ما قرره الجواب
على الوجه الاول عن الشبهه المنقول من ان جرم الانا لصلابته
يشتد تكيفه بها ويحفظه ولذلك ربما يوجد الاواني
الرصاصيه المشتمله على المايعات الحاره السخونه في تلك

المائعات قوله فبعد نزول الثلج يصير مواد البرد لا يلزم
في صيرورته ابرد مما كان ان يحيل الهواء الى الماء لجواز
ان لا يبلغ تلك البرودة الى الحد الذي له قوة الاحالة
فان المطر والثلج يتكونان في كرة الزمهريرية التي هي ابرد
من تلك الهواء بكثيرة ولا نعلم ان كرة الزمهريرية
يصير بعد نزول الثلج والمطر ابرد مما كان حتى يلزم ان
يحدث الثلج والمطر ولئن سلمنا انه يصير ابرد فلا نم انه
يلزم استمرار الثلج والمطر فان المواد التي كانت مستعدة
للانقلاب فقد انقلبت فيتاخر الانقلاب الى ان يجتمع
مواد اخرى صالحة فتامل قوله واما انقلاب الارض ماءً
فيه بحث اذ ليست تلك المائعات التي تحصل بالحيل ماء
بل هي من جنس المركبات ولذلك يحس منها طعوم وروائح
وخواص لا يوجد في الماء اللهم الا ان يقال انها
غلب الماء فيها ولما لم يكن تلك المائية قبل الاستحالة
علم انها حصلت بالاستحالة ولا يكاد هذا يسلم عن المنع
اذ لقائل ان يقول اذا اذاب الذهب بالنار فلا شك
انه لم ينقلب ولا بعض اجزائه ماء لبقاء الصورة الذهبية
فيه بديهة فلم لا يجوز ان يكون الاجزاء الذهبية المحلولة
بقيت فيه بما خرج بانها الخاصة موجبة فيها توجب حلها

مع كون صوق تلك المركبات محفوظة فيها على نحو ما في الذهب
الذائب قوله لان النار اذا اثرت الح يعني ان هذا فعل
الحرارة فانها يفيد تفريق المختلفات وجمع المتماثلات
وهذا انما يجري في المركبات ولذلك قيد الجسم بالمركب وان
استدل بافنائها الاجزاء المائية كان الايراد عليه
انه قد يكون ذلك لافادة الحرارة اياها الميل الصاعد
فيصعد فيها الاخف فالاخف بحسب اختلافها في اللطافة
قوله ففي اليابس تجربة انه لو لم تكن النار يابسة لم يكن
الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب
لان بطوء استحالة الرطب اليها لا يكون لاجل
الرطوبة فانها موافقة لها على هذا الفرض بل لاجل
البرودة كما ذكره المعترض واليابس ايضا مخالف لها على
هذا الفرض في كيفية اليبوسة فيلزم ان لا يكون اسرع استحالة
من الرطب وفيه بحث لجواز ان لا يكون للمخالفة في احدى الكيفيتين
المنفعلتين تاثير في بطوء الاستحالة بخلاف الفاعلتين
ولو سلم فيجوز ان يكون الاختلاف في المنفعلتين اقل تاثيرا
من الاختلاف في الفاعلتين وانت خبير بان مقتضى هذا البحث
ان يكون انقلاب النار الى الهواء وبالعكس اسرع
من انقلاب الماء والعكس ابطأ من انقلاب الماء ارضا

وبالعكس وكان التجربة يعطي خلاف ذلك لا سيما في الحكم الاخر
فان الانقلاب بين الهواء والماء لو لم يكن اسرع واسهل
من الانقلاب بين الماء والارض لم يكن ابطأ واعسر منه
كما لا يخفى على من انصف فتامل فان قلت الجواب الذي ذكره
الشارح انما يتوجه اذا ثبت ان النار على تقدير ان لا يكون
يابسة يلزم ان يكون رطبة ولم يثبت ذلك قلت الجسم الذي
يقبل الاشكال المختلفة لا يمكن خلوه عن الرطوبة واليبوسة
لان قبوله لها اما لسهولة او بعسر وبينهما والمرتبة الاعتدالية
التي يفرض فيها رطوبة بالنسبة الى ما هو اقرب الى طرف اليبوسة
ويبوسة بالقياس الى ما هو اقرب الى طرف الرطوبة كما في طبيعة
الحرارة والبرودة من غير فرق فافهم **قوله** واستدل
الشيخ الخ اعلم ان الشيخ في الشفاء بعد ما استصعب اثبات
حر الهواء ويبس النار وحقق الاخير بمزيد الصعوبة عدة
سنات فيه بالمكن استدل عليهما بان قال لا شك
في ان النار حارة فلا يخلو اما ان يكون حارة رطبة او حارة
يابسة لا يسهد طائفة طباعها للحصر في غيرها فان كانت
حارة رطبة فهي من جوهر الهواء واذا كان من جوهر الهواء
لزم ان يكون مكانها مكان الهواء ولزم ان لا يكون
النار هاربة من حيز الهواء الى حيز آخر فهي اذن حارة

يابسة

بالتبه وقد نقول على هذا القايل ان الهواء نفسه اذا تسخن
ارتفع عن حيز الهواء المعتدل وهو بعد اشبه بالماء
في الهواء وانما يصعده الحر المفرط فان الحر المفرط
هو سبب ان يكون النار هاربة عن حيز الهواء الذي
ليس بمفرط وان كان في طبيعته كالماء الذي هو دونه
في المكان اذا تسخن فانه يهرب عن مواضع الماء
والهواء جميعا مرتفعا الى فوق وكالهواء بعينه اذا تسخن
فما كان من الهواء اسخن من ساير الهواء فهو هارب
من حيز المعتدل السخونة فنقول محتجين ان حيز المط
ان كان من طبيعة الحيز المهروب عنه لا يخالطه لطلب
ذلك والهرب عن هذا الحيز وان كان ليس من طبيعته فهو
لا محالة حيز لغير الهواء وليس يمكن ان يكون حيز الافراط
الحرارة اذ لو كان ذلك المتصعد انما يتصعد لانه
مفرط الحرارة فيكون حيز ما هو مفرط الحرارة حيزا غير
حيز الهواء ولا شك ان ذلك هو حيز النار فيكون
النار غير الهواء بالطبع والهواء المتسخن انما يطلب غير
حيز الهواء كما ان الماء المسخن يطلب غير حيز الماء لكن
ذلك الحيز حيز لجرم آخر لا محالة بالغ فيه الكيفية المنفردة
للماء والهواء عن حيزهما وليس يطلب شي منهما حيز نفسه وهو

طلبهما خيرا آخرا ثابتة خيز آخر لجرم آخر هو النار التي
اقول للقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الحراره مقتضيه
لتصعيد الجسم ولو كان في مكانه الطبيعي فلا تقتضي صعود
النار عن الهوا ان يكون مخالفة بالطبع بل ان يكون
زايدا عليه في الحرارة فقط فان الهرب عن السفل
وطلب العلو ربما يكون لزيادة الحرارة فقط قوله
الخير المط ان كان من طبيعته الخ قلنا ان اردت به انه
من نوعه يعني انهما مشتركان في انهما خير طبيعي لنوع واحد
فنختار انه من طبيعته ولكن يخالفه بحسب القرب والبعد
من المحيط والمركز فلا يكون طلب ذاك والهرب عن هذا
محالا وان اردت انه لا يخالفه في القرب والبعد فنختار
انه ليس من طبيعته بهذا المعنى ولا يلزم من ذلك ان يكون
خيرا طبيعيا لجوهر آخر مخالف للهوا في اصل الكيفيه
اذ ربما كان مخالفا له في مرتبة الحرارة وشدتها لا غير
فتامل فيه هذا ولا يخفى ان ما ذكره في الاشارات
ينافي ما اشتهر بين القوم من ان الانقلاب الى غير المجاور
لا يكون الا بواسطة المجاور اذ لو صح ما ذكره لكان النار
منقلبة الى الارض من غير واسطة ويقتضي كلام صاحب المواقف
جواز ذلك لانه اعتبر في الانقلاب من غير واسطة الا الثاني

لبعض

في الكيفية وايضا على تقدير تسليم ذلك انما يدل على المط
لو ثبت انه بمجرد زوال الحرارة يصير ارضا وانا له
ذلك اذ يجوز ان يكون ذلك لزوال الحرارة والرطوبة
عنها فتامل قوله فتقشيره بالاضوء له ذكر الشيخ في الشفا
ان العناصر الاربعة لا يوجد في الكيفيات الاربع الا
الخفة والثقل ما خلا الارض فانه يشبه ان يكون
لها لون لكن لمانع ان يمنع ذلك فنقول ان اللون
الموجود في الارض انما يوجد لها بعد ان يمتزج بالمائية
وغير ذلك يصلح لذلك المزاج ان يكون ملونا ونقول
لو كان لنا سبيل الى مصادفة الارض الخالصة لكنا
نجدها خالية عن الالوان ولكنا نجدها شفافة فان
الاخلق بالاجسام البسيطة ان لا يكون لها لون ثم
قال الاحرى عندي ان لها في ذاتها لونا لانها لو كانت
شفافة غير ملونة لرؤي في شيء من اجزاء التربة الارضية
الشفافة ولكان حكمها حكم الماء والهواء فان كل
واحد منهما وان استرخ فلا يعدم فيه تشفيفا
فالاحرى ان لا يكون الارض ملونة لا ينفذ فيها
البصر فانا نعني بالملون ما اذا جعل وراء مرئيا لم ينفذه
البصر هذا ملخص كلامه وهو يلوح منه ان الشفاف

مقابل الملون فهو ما لا لون له كما قال شفافه غير ملونه
على طريق الوصف الكاشف واما الزجاج الملون
فلا يرد نقضا على هذا التعريف اذ لا شك انه لا يمكن
رؤية لون ما وراءه بل انما يرى لون مخلوط من اللونين
فيصدق انه يحجب ما وراءه عن الابصار اذ المبصر اولا
وبالذات هو اللون دون الجسم عندهم فالتعريفان
متلازمان كما يظهر بادنى تامل قوله لانا على ما شاهدنا
الخ والسبب في ذلك الحركة اما الاسباب الاتفاقية
كالرياح واتصال المدد البخاري الذي هو مادة في ذلك
الطرف على نحو ما شاهدنا في دخان الشمع المنطفي اذا الصق
راسه بالنار وتحمل على ما قيل ان يتعلق بها نفس تردد
في الجهات ولا استبعاد في ذلك اذ يجوز ان يكون
من الحيوان ما يغلب عليه الخفقان كما يوجد منه ما يغلب
عليه الثقلان قوله والاستدلال بان اعلم ان الشيخ
الطبيعي الشفا ركون حركة كرة النار بالقسر ثم قال
فالسبب اذن في تلك الحركة ان كل جزء يفرض من كرة النار
قد تعين له جزء من الفلك كالمكان وهو بالطبع متحرك
الى المكان الطبيعي ولكن عنده لازما اياه ملتصقا به
التصاقا طبيعيا يوجب لزومه اياه وان زال يوجب حينئذ

الالتصا

الالتصاق بالعرى الماء بمر لزمه وتبعه فاذا تحرك
المكان مما هو بالطبع متسمع فيه حافظا لما يلاقيه فيكون حركة
المحدد العالي بالقياس الى الفلك حركة بالعرض في الوضع
ولو كان الماء والهواء مقتضيا للترتيب الطبيعي الذي
بيناه قبل مع اصابته الموضع الطبيعي اعني السطح حتى
لم يبق فيه رجحان وميل ولا اختلاف اجزاء ما يقوم
عليه في الارض لكان يمنع حركة الماء والهواء مع الجهات
بتحرك لكن الماء ليس مقتضيا في اكثر الامر المكان الطبيعي
على الوجه الذي هو طبيعي بل في اكثر الامر انضغاط لبعد
الى السفل واختلاف في بعض اجزائه من تحت فاذا تقع
الحركة الهوائية بتبعها الاجزاء المائية كثيرا في الامر
على سبيل التموج واما الارض فله فيعرض لها السبب المعقول
فيعرض من ذلك كالبر والبحر العالي بسبب المكان الطبيعي
على الوجه الطبيعي فيستحق عليه لزومه والالتصاق على ان
الهواء قد عرض له ايضا بسبب الجبال والرياح امر
يوجب تميز اما في اجزائه انتهى ولا يخفى عدم توجه ايراد
الشارح على هذا التقرير **قوله** مدفوع بانه هذا مدفوع
بما سبق منا فتذكر **قوله** اذ لا نم خلو الارض الى آخره
بانه اذا استوى التراب بحيث فيه شيء في الذي لم جعل

في هواء معتدل بحيث لا يجاوزه بارد بالفعل فقد خلا
عما يبرده فاذا احس منه في هذا الحال بالبرودة دل
ذلك على انه بارد بالطبع لا يقال لا حاجة الى فرضه في هواء
معتدل فانه لو فرض ذلك التراب في هواء بارد واحس
منه برودة زائدة على الهواء البارد لعلم العرض لانا نقول
ح يحتمل ان يكون الزيادة لصلابة الارض وحفظها
للكيفيات الغريبة كما يحس من الاواني التي يستنبه
حرارة ازيد في حرارة ما يسخنها كما يشاهد في كرات النارنج
ولا مجال لهذا الاحتمال على تقدير الاعتدال فافهم
قوله اي مركز حجمها اعلم ان الدليل المذكور ههنا
يعطي انطباق مركز حجمها لا ثقلها بحسب الحس لا بحسب
الحقيقة على مركز العالم ولو كان تفاوت لا يتبادر الى
الحس فلم تقدح فيما شوهد في الارصاد في الانخساف
في المقاطرات الحقيقية والقواعد الطبيعية يقتضي انطباق
مركز ثقلها على مركز العالم لان الاثقال تتدافع في جميع
الجوانب ما يليه الى المركز الى ان ينطبق مركز ثقلها عليه
فيرتفع التدافع فاللائق بالمقام ان يفسر المركز
بمركز الثقل ويستدل عليه بالشواهد الطبيعية وكانه
تسامح بناء على ان التفاوت بين المركزين قليل

اوعر

او غيرظ كما في الحواشي الشريفة الشريفية **قوله** فلا انخساف
القمر وذلك يدل على ان الارض في الوسط لان ظل
الارض تقع على استقامة الخط الواصل من المركز
الارض والشمس فلو لم يكن مركزها مركز العالم لم تقع الانخساف
الكلي في المقاطرات الحقيقية بل في غيرها ولما تحقق بالارصاد
الانخساف في المقاطرة الحقيقية في جميع ساعات الليل
علم ان الارض ليست مائلة الى جهة من الجهات اصلا
اذ لو مالت الى الجنوب او الشمال لم تقع الخسوف التام
في المقاطرة اصلا ولو مالت الى سمت القدم والرأس
لم تقع في المقاطرة التي يكون النيران فيها على غير سمت
الرأس والقدم اعني في غير دائرة نصف النهار
مطلقا وفيها ايضا اذا لم يكونا على سمت الرأس
والقدم ولو مالت الى المشرق والمغرب لم تقع المقاطرة
وهما على غير نقطتي المشرق والمغرب وقس على ذلك
الميل الى ساير الجهات فعلم ضعف ما قيل من ان انخساف
القمر في مقاطراته الحقيقية يدل على عدم خروج مركزها
في هذه الجهات الاربع واما عدم خروجها الى احد
جهتي المشرق والمغرب فيدل عليه ان زمان ازدياد
ارتفاع الكواكب في الافق الى الدائرة المسماة بنصف

النهار ليلا وفي زمان انتقاض ارتفاعه نهارا في الافق
لا اذ هب عليك بعد ما علمت كون القمر اصغر من الارض
ان هذا الدليل لا ينفي خروج مركزها عن مركز العالم بمقدار
لا يظهر نسبته بقصان في الانخساف الكلي كما اشرنا اليه

قوله وذلك اذا كان قيد عليه لا يلزم من كون حركة المرئي
في جهة حركة الارض اسرع من حركة الارض ان يرى حركته
الطائر من حركة المرئي في خلاف جهة الارض في الصورة
المفروضة وانما يلزم ذلك لو كان حركة الارض محسوسة
واما اذا كانت حركتها بواسطة البطوء المفرط غير محسوسة
فلا فالاولى ان يق اذا كانت حركة المرئي اسرع من حركتها
لزم ان يكون بعد المرئي في جهتها عن الرائي اقل من بعد
المرئي في خلاف جهتها عنه في الصورة المفروضة وليس
كذلك اقول انت خبير بان حركة الارض اذا كانت غير
محسوسة بسبب البطوء المفرط لا يكون بعد المرئي في جهتها
عن الرائي اقل من بعد المرئي في خلاف جهتها بحسب
الحس اذ لو احس بهذا التفاوت لاحس بكون حركة المرئي
في خلاف جهتها اسرع لان المتحركين اذا كانا متحدين
في الزمان وقطع احدهما اكثر كان اسرع قطعا وهذا ظ
لا يخفى ان الغرض ههنا نفي الحركة المحسوسة اذ الشواهد

الحسيه

الحسية انما تدل على ذلك واما البطيئة التي لا تحس بها فلا كلام
فيه منا فافهم قوله وفي الثاني قيد عليه الجسم الذي لا تمنعه
العوارض عن النزول كالحجر اذا تحرك بحركته يكون حركته قسرية
لا عرضية ولذلك لو رمي الحجر الكبير والصغير من جهة
الريح وتحركا بحركتها كان حركة الصغير اسرع واذا كانت
حركتها قسرية كانت حركة الكبير لا محالة ابطأ ولا يتم
الجواب واقول هذه ايضا مضحكة اذ لا يلزم من كون تحريك
الريح للصغير اسرع ان لا يتساوى الصغير والكبير
في الحركة على سبيل المتابعة اذ الاختلاف في الحركة الخاصة
لا ينافي الاتفاق في الحركة العرضية الا يرى ان الجالس
في السفينة اذا حرك حجرين على السفينة بحركتين مختلفتين
في السرعة والبطؤ كان الحجران مع اختلافهما في تلك
الحركة متفقين في الحركة العرضية فههنا ايضا يجوز ان
يكون الريح والحجران جميعا متحدة في الحركة العرضية مع
الاختلاف في الحركات الخاصة وهذا مما لا يخفى على ذي فطرة
سليم قوله اقول الحكم بتشفيف الخ يمكن ان يكون مراد المط
بتشفيفهما بحسب طبعهما كما في سائر العناصر فان تشفيف
النار والهواء والماء ايضا ليست الا بحسب مقتضى
طباعهما فلا ينافي ذلك انتفاؤهما بحسب المخالطات

الغريبة وكذا الكيفيات الفعلية والانفعالية التي اشتبها
للعناصر وانما هي بحسب ما يقتضي طباعها وان لم يكن ما عداها
في الاحكام كذلك فكانه اجمل القول ههنا اتكالا
على القوانين العقلية ثم سبق في تفسير الشفاء ما اذا عطفته
على هذا الموضع وما تتلوه في الكلام على تفسيره وقع موقعا
نافعا قوله ولا قاسر هناك المشهور المسلم من الفلاسفة
انه لا قاسر في الافلاك لا انه لا قاسر فيما يحاورها قوله
ومعترض به الخ هذا التعريف لا يتناول المزاج الثاني
كمزاج الحيوان بل يختص بالمزاج الاول كمزاج عنصر بسيط
ولا باس بذلك لان المزاج الثاني ليس بالحقيقة مزاجا
واحدا وان كان الممتزج به واحدا ولا ريب في ان ما يعقب
هذا التعريف تقسيم للمزاج والمقسم ههنا مقيد بالوحدة
على ما هو الشايع الغالب في التقسيمات قوله والضد
انكسار هذا هو الجواب واما الوجه الاول يمكن دفعه
بان لا يجعل جهة فاعلية الصورة تعليلية فلا يلزم توقف
غلبة الكيفية على فاعلية الصورة بل تقييدية كما هو الظاهر
من سياق الكلام فان اختلاف الجهة التعليلية لا يدفع
امتناع اجتماع المتقابلين الا يرى ان الجسم الواحد
لا يمكن كونه ساكنا في مكان ومتحركا فيه في زمان واحد

ولو بعلتين مختلفتين **قوله** ورد الاول الح لمانع ان يمنع
تفاوت تلك الاجزاء في الاستعداد بعد خلع
الكيفيات الصرفة فان قيل نسبتها بعد انخلاعها عن
الكيفيات الصرفة الى جميع تلك الكيفيات على سواء بل
نقول نسبتها الى الكيفيات المتخلفة اقرب فلما ذا تخصص
الكيفيات المتوسطة فله ان نقول انما ذلك للكيفيات
المتخلفة التي هي معدة لها فان كان الحرارة والبرودة
مثلا متساويتين كان الكيفية العارضة في حاق الوسط
وان كان احديهما ضعف الاخرى كانت كيفية متوسطة
اقرب الى الحرارة الصرفة بضعف ما هي قريبة الى البرودة
وهكذا فنسبة الكيفية الحادثة الى الاطراف كنسبة
مجموع الكيفيات الصرفة اليها والمخصص لتلك الكيفية
تلك الكيفيات الصرفة التي صار اجتماعها معدا
لحدوثها فتامل **قوله** والثاني ان اعداد نوع الاعداد
على تكيفها بالكيفية القريبة ممنوع بل الاعداد انما يحصل
باجتماعها المستلزم لزوال الكيفيات الصرفة بعد
زمان والكيفية القريبة في المعدة انما تحصل بعد تمام
الاستعداد وتفصيل ذلك ان الاجزاء المتصغرة
اذا تجاوزت زمانا معينا صارت تلك الاجزاء

مع بقاء الكيفيات الصرفة فيها متعذر لان زوال عنها
تلك الكيفيات الصرفة وتكيف بكيفية متوسطة ثم لا يزال
ذلك الاستعداد يتقرب في الفعل الى ان يزول عنها
تلك الكيفيات ولكنها غير متشابهة في الكيفية بل الجزء
المائي وان صار احر مما كان والناري ابرد مما كان
فالمائي بعد ابرد من الناري ثم يداوم المجاورة ويتم
استعداد كل الجزء من لقبول كيفية اخرى على كيفية واحدة
قوله فان الانكسار بين حينئذ لا يخفى فان هذا القائل
جعل الكاسر هو نفس الكيفية لا صورتها فالكاسر ان
موجود ان حال الانكسار وبعده كما صرح بنقله آنفا
ولا يلزم وجوده حال عدمه فان المعدوم المنكسر هو
الصورة والكاسر الموجود هو اصل الكيفية ولا ينافي
من زوال الصورة وبقاء الاصل هذا على مذهب
الاطباء واما على مذهب الحكماء فله ان يقول اصل
الكيفية اي طبيعتها محفوظة في ضمن الكيفية الزائلة الحادثة
والكاسر هو ذلك الاصل فلا يلزم انتفاء الكاسر حين
حال الانكسار لان المنكسر هو الكيفية الزائلة والكاسر
هو الاصل الباقي فالوجه في دفع هذا الكلام ان يقال
لو كان الكاسر اصل الكيفية في غير مدخلية الصورة

لها

لكان كسر الماء الفاتر لسورة الحرارة مساويا لكسر الماء
الشديد البرد لاتحاد اصل الكيفية فيهما فلما لم يتساويا
علم ان الشدة مدخل في الكسر المخصوص حينئذ لو كان
الكيفية اضعف او اشد كان كسرها اضعف او اشد
واذا كان للشدة مدخل فاما ان يكون فاعلا او شرطا
فيلزم بقاء السورتين مع زوالهما او معدا فيرجع الى احد
الوجهين السابقين القائلين بان الكيفية معدة كما سنفصله
تفصيله فتامل **قوله** فكما ان المستحيل الخ انت خبير بانه
انما يلزم المحال اذا جعل سورة الحرارة كاسرة للبرودة
الشديدة كما ذكره السائل وهذا القائل لا يقول به
بل يجعله اصل الحرارة فكما ان الكاسر للبرودة
الشديدة هو اصل الحرارة كذلك كان الكاسر
للحرارة الشديدة هو اصل البرودة والسورة في الطرفين
لا مدخل لها في الكسر عنده والوجه في رد هذا الكلام
ما قدمناه **قوله** اذ لم ينتهض دليل قال الشيخ في
طبيعيات الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا
مذهبا غريبا عجيبا واشار الى هذا القول ثم قال
ولو كان هذا الراي حقا لكان المركب اذا اسلط
عليه النار فعلت فيه فعلا متشابها فلم يكن القرع

والانبيق غيره لان الشيء فاطر متبخر لا يثبت على النار البتة
ولان الشيء ارض لا يقطر البتة فانه ان كان كل جزء منه
كالاخر متساويا في الاستعداد في جميعه وان اختلف
فمع ان يكون اختلافه بالاشد والاضعف حتى
يكون بعض الاجزاء اسرع استعدادا وبعضها ابطا
ومع ذلك فلا يكون ذلك فيها وهي ملتئمة صورة
واحدة لا تتمايز فيها بل لا بد من تمايزه وذلك التمايز
لا يخلو اما ان يكون بامور عرضية او صور جوهرية
فان كانت امور عرضية فاما ان يكون من الاعراض
التي يلزم طبيعة الشيء او من الاعراض الواردة من الخارج
فان كان من الاعراض التي يلزم طبيعة الشيء فالطبائع
التي يلزمها اعراض مختلفة مختلفة وان كان من اعراض
وردت عليها من خارج فاما ان تكون الاجزاء الارضية
مثلا تقيض في كل مركب مثل ذلك الترتيب ان
يكون اذا امتزجت يعرض لها من خارج واما مثل
ذلك العرض او لا تقبض فان كانت تقبض وجب
من ذلك ان يكون لها عند هذا الامتزاج خاصة
استعداد لقبول ذلك او خاصة استعداد
لحفظ ذلك لا يكون ذلك لغيرها وذلك

الاستعداد

الاستعداد اما ان یکون جوهریا فیتمایز الجواهر
فیکون البسایط متمیزة فی المرکب بجوهرها او اثرا
عرضیا فیعود الکلام من راس واما ان لا یکون
الاجزاء الارضیة مثلا تقتضی فی کل مرکب مثل
ذلک الترکیب ان یکون اذا امتزجت بالمزاج خارج
بل ذلک قد یتفق فی بعضها اتفاقا ولو کان کذلک
لکان ذلک بالاجل ولم یکن مثل ذلک الترکیب
موجبا لاختلاف ذلک التمیز فکان یمکن ان یوجد
فی اللحوم لحم یغتذی کله او یرسب کله ولا یغتذی وکذلک
کان یجب ان لا یکون التحلیل مغنیا للحیوان بافناء مادة
والفناء مادة اخری افناء المتحلل الرطب والقار الیابس
ثم استدل علیه بنمط آخر واطال الکلام فیه
کما هو دابه والله اعلم بالحسن والصواب تم
الحمد والشکر بن النعم الزاد التوفیق علی عبده الضعیف
والرهین النحیف بالاختتام علی اتی السبیل وبهدینی الرشاد
بالطریق الکمیل وبکتیب هذه الرسالة علی الاستعجال کماتری
بالناظر فی الحال اخی علی الراجی الفقیر الحقیر ابن منصور علی
محمد علی التقی فی الاصفهان لسنة خمس وستین والف یوم
الاربعاء الثانی الصفر ختم بالخیر والظفر من الهجرة
المنبویة صلی الله علیه واله وسلم
م م